پیام نہج البلاغہ
حضرت آیت اللہ شہید مرتضیٰ مطہری
دار الثقافۃ الاسلامیۃ پاکستان
۲-بی-۵/۲ ناظم آباد نمبر ۲ کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نام کتاب ------------------------ پیامِ نہج البلاغہ

تالیف ---------------- حضرت آیت اللہ شہید مرتضٰی مطہریؒ

ترجمہ ------------ حجۃ الاسلام والمسلمین مولانا علی توحیدی بلتستانی

تصحیح وترتیب ------------------- سید سعید حیدر زیدی

ناشر ---------------- دار الثقافۃ الاسلامیۃ پاکستان

طبع دوم ------------------ رجب المرجب ۱۴۲۰ھ

ترتیب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

"نہج البلاغہ" جیسا کہ محتاجِ تعارف نہیں، امیر المومنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے خطبات، فرمودات اور مکتوبات کا مجموعہ ہے جنہیں علامہ بزرگوار سید رضیؒ نے چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں مرتب کیا اور ایک ضخیم کتاب کی صورت دی۔

"نہج البلاغہ" آئینۂ قرآن ہے کیونکہ اس کی تعلیمات قرآن ہی سے مقتبس ہیں۔

"نہج البلاغہ" اخوۃ القرآن (برادرِ قرآن) ہے۔ کیونکہ امیر المومنینؑ کی گوہر بار زبان یا قلم سے صادر ہونے والے کلمات سے مزیّن ہے۔ اس وجودِ مقدس کے افکار، خیالات، تعلیمات اور ہدایات کا مجموعہ ہے جو تربیت شدۂ وحی ہے۔ آپؑ اپنی ہی ایک حدیث میں خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ:

"میرے دامنِ وجود سے علم و معرفت کا سیلِ رواں جاری ہے۔

(طائر فکر وخیال) میرے افکار کی بلندی تک پر بھی نہیں مار سکتا۔"

"نہج البلاغہ" ایک جامع اعتقادی، اخلاقی، تاریخی، علمی، سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی کتاب ہے۔ جو ان تمام مذکورہ موضوعات پر تعلیمات و ہدایات فراہم کرتی ہے۔

لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اکثر افراد ملت اس گوہر آبدار سے ناواقف ہیں۔ اس کے مضامین و مفاہیم ان کی نظروں سے پنہاں ہیں۔ اکثر اہل ایمان کی اس سے شناسائی محض اس کا نام جاننے کی حد تک ہے۔ اس کی تعلیمات و ہدایات اور اس کے مشمولات سے نابلد ہیں۔ ظاہر ہے جب تعلیمات کی رسائی ذہنوں تک نہیں تو عمل میں ان کا نظر آنا تو بہت بعید ہے۔

لہٰذا ملت کے علماء، دانشوروں اور مخیر حضرات کی ذمہ داری ہے کہ علوم و معارف کے اس گنجینۂ بے بہا کی ترویج، تبلیغ اور تدریس کے لیے اقدامات بروئے کار لائیں۔

سرزمین ایران کے عظیم اسلامی مفکر آیت اللہ استاد شہید مرتضیٰ مطہریؒ افکار کی گہرائی و گیرائی، فلسفی و منطقی استدلال اور تجزیہ و تحلیل میں اپنا ثانی نہیں رکھتے۔

کتاب ہٰذا مختلف موضوعات پر نہج البلاغہ کی تعلیمات پر مبنی آپ کے لیکچرز کا مجموعہ ہے۔ انھیں اگر استاد مطہریؒ کی جانب سے نہج البلاغہ کی موضوعی تشریح کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ یہ لیکچرز آپ نے سب سے پہلے حسینیہ ارشاد تہران میں دیے۔ اس کے بعد انھیں رسالہ مکتب اسلام کے لیے تحریر فرمایا۔ جنھیں اس مجلہ نے قسط وار شائع کیا۔ بعد میں انھیں کتابی صورت میں طبع کیا گیا۔ جس کا اردو ترجمہ نذر قارئین ہے۔ امید ہے قارئین گرامی کتاب سے متعلق اپنی آراء و تجاویز سے مطلع فرمائیں گے۔ والسلام

"ادارہ"

حصّہ اوّل

ایک محیّر العقول کتاب

- یہ عمدہ کتاب
- سید رضیؒ اور نہج البلاغہ
- دو امتیازی خصوصیات
- زیبائی
- تاثیر و نفوذ
- اعترافات
- اس دور کے آئینے ہیں
- شاہکار نمونے
- علیؑ مختلف میدانوں میں
- نہج البلاغہ کے موضوعات
- نہج البلاغہ کے موضوعات پر ایک مجموعی نظر

ایک محیّر العقول کتاب

یہ عُمدہ کتاب ....

یہ عمدہ اور نفیس کتاب نہج البلاغہ (جو اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے زمانہ اس کو فرسودہ بنانے سے عاجز ہے اور وقت کی رفتار اور جدید تر و روشن ترین نظریات و افکار کے ظہور نے ہمیشہ اس کی قدر و قیمت بڑھائی ہے) مولائے متقیان علیؑ کے خطبوں، دعاؤں، وصیتوں، خطوط اور مختصر جملوں کا ایک انتخاب ہے جسے سیّدِ جلیل "رضی" رضوان اللہ علیہ نے آج سے ہزار سال قبل جمع کیا ہے۔

جس چیز سے انکار ممکن نہیں وہ یہ ہے کہ علیؑ نے عظیم سخنور ہونے کے ناتے بہت سے خطبے ارشاد فرمائے ہیں اور اسی طرح مختلف مناسب موقعوں پر متعدد مختصر اور حکیمانہ اقوال آپ سے سنے گئے ہیں نیز بہت سے خطوط خصوصًا اپنے زمانۂ خلافت میں تحریر فرمائے ہیں۔ اور مسلمانوں نے ان کی حفاظت اور ان کو نقل کرنے میں خاص دلچسپی اور توجہ کا ثبوت دیا ہے۔

مسعودی، سید رضی سے قریبًا سو سال (تیسری صدی کے اواخر اور

چوتھی صدی کے اوائل) پہلے کے آدمی ہیں۔ مروج الذہب کی دوسری جلد میں "نخ ذکرلمع من کلامہ واخبارہ وزھدہ" کے عنوان سے لکھتے ہیں:

"لوگوں نے علیؑ کے جو مختلف خطبے حفظ کیے ہیں وہ چار سو اسی سے زیادہ ہیں[1]۔ علی علیہ السلام کے یہ خطبے فی البدیہہ اور غیر تحریری ہوتے تھے۔ لوگ ان خطبوں کے الفاظ کو یاد کر لیتے تھے اور عملی زندگی میں ان سے استفادہ کرتے تھے۔"

مسعودی جیسے عالم باخبر اور محقق کی گواہی سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؑ کے خطبوں کی تعداد کس قدر زیادہ تھی۔ نہج البلاغہ میں صرف ۲۳۹ حصے خطبے کے نام سے نقل ہوئے ہیں جبکہ مسعودی خطبوں کی تعداد چار سو اسی یا اس سے کچھ زیادہ بتاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہیں سے مولاؑ کے فرمودات کی حفاظت اور ان کو یاد کرنے میں لوگوں کی دلچسپی اور اہتمام کا پتہ چلتا ہے۔

سیّد رضیؒ اور نہج البلاغہ

سیّد رضی بذاتِ خود علیؑ کے فرمودات کے شیفتہ تھے۔ وہ ایک ادیب، شاعر اور سخنور شخص تھے۔ ان کے معاصر ثعالبی نے ان کے بارے میں کہا ہے:

"وہ اس دور کے نفیس ترین اور شریف ترین عراقی سید ہیں اور حسب و نسب کی عظمت کے علاوہ وہ روشن ادبی ذوق اور فضل و کمال سے بھی آراستہ ہیں۔ وہ آل ابی طالب کے تمام شعراء میں سب سے برتر ہیں۔ اگرچہ آل ابی طالب میں بہت

---

[1] معلوم نہیں کہ لفظ حفظ سے مسعودی کی مراد کتابوں میں محفوظ ہونا ہے، یا زبانی یاد کرنا یا دونوں۔

سے قابل قدر شعراء گزرے ہیں ، بلکہ اگر میں یہ کہوں کہ پورے قریش میں ان کے پایہ کا شاعر نہیں گزرا تو غلط نہیں ہے"۔[۱]

سید رضیؒ نے اسی شیفتگی اور محبت کی خاطر (جو ان کو ادب سے عموماً اور فرمائشات حضرت علیؑ سے خصوصاً رہی ہے) مولاؑ کے فرامین کو زیادہ تر فصاحت و بلاغت اور ادب کے نقطۂ نظر سے دیکھا ہے اور اسی لیے ان کے انتخاب میں اس خصوصیت کو مدنظر رکھا ہے۔ یعنی جو حصے فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے خاص اہمیت کے حامل ہیں ان پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اور اسی بنا پر آپ نے اپنے اس انتخاب کے مجموعے کا نام "نہج البلاغہ" رکھا ہے۔ نیز اسی وجہ سے مآخذ اور مدارک کے ذکر کو اہمیت نہیں دی ہے۔ فقط بعض مخصوص جگہوں پر کسی خاص مناسبت سے کسی کتاب کا نام لیتے ہیں جس میں وہ خطبہ یا مکتوب نقل ہوا ہو۔

روایات اور احادیث کے کسی مجموعہ کے لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی سند اور اس کا مدرک واضح ہو ورنہ یہ مجموعہ غیر معتبر شمار ہوگا۔ لیکن کسی ادبی تخلیق کی قدر و قیمت اس کی لطافت ، زیبائی ، حلاوت اور فصاحت و بلاغت میں پوشیدہ ہے۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سید رضیؒ اس کتاب (نہج البلاغہ) کی تاریخی اہمیت اور دوسری اہمیتوں سے غافل تھے اور صرف اس کی ادبی اہمیت پر ان کی توجہ تھی۔

خوش قسمتی سے بعد کے زمانوں میں کچھ دوسرے لوگ نہج البلاغہ کے اسناد و مدارک کی جمع آوری کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور شاید ان میں سب سے زیادہ مفصل اور جامع کتاب "نہج السعادہ فی مستدرک نہج البلاغہ" ہے۔ جو اس وقت عراق کے ایک قابل قدر اور محقق شیعہ عالم محمد باقر محمودی کے ہاتھوں

---

[۱] مقدمہ عبدہ بر شرح نہج البلاغہ صفحہ ۹

پایۂ تکمیل کو پہنچ رہی ہے۔ اس قیمتی کتاب میں علی علیہ السلام کے فرمودات (خواہ وہ خطبے ہوں یا احکامات یا کتب وخطوط ورسائل ووصیتیں یا دعائیں یا مختصر جملے) کو جمع کیا گیا ہے۔

یہ کتاب موجودہ نہج البلاغہ کے علاوہ بعض دوسرے حصوں پر بھی مشتمل ہے جن کو سید رضی نے منتخب نہیں کیا یا جو اس وقت ان کے ہاتھ نہیں آئے۔ اور کچھ مختصر ارشادات کے علاوہ باقی تقریباً سب کے ماخذ اور مدارک حاصل ہوگئے ہیں۔ اب تک اس کتاب کی چار جلدیں چھپ کر نشر ہوچکی ہیں۔

یہ نکتہ بھی مخفی نہ رہے کہ علیؑ کے فرمودات کی جمع آوری کا کام محض سید رضیؒ تک محدود نہیں بلکہ کچھ دوسرے افراد نے بھی مختلف ناموں سے کئی کتابیں اس موضوع پر تالیف کی ہیں۔ ان میں سب سے مشہور "آمدی" کی "غررالحکم و دررالکلم" ہے جس کی فارسی شرح محقق جمال الدین خوانساری نے لکھی ہے۔ اور حال ہی میں محقق فاضل گرامی قدر جناب میر جلال الدین محدث ارموی کی ہمت کی بدولت تہران یونیورسٹی نے اسے طبع کیا ہے۔

قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ سائنس کے انچارج علی الجندی نے "عَلِیُّ ابنُ اَبی طَالِب شعرہٗ وحِکمُہٗ" نامی کتاب کے مقدمہ میں ان مجموعوں پر مشتمل بعض کتابوں اور نسخوں کا نام لیا ہے جن میں سے کچھ قلمی صورت میں باقی ہیں اور اب تک طبع نہیں ہوسکے۔ جو یہ ہیں:

(۱) —— دستور معالم الحکم۔ از قضاعی صاحب الخطط

(۲) —— نثر اللئالی۔ اس کتاب کو ایک روسی مستشرق نے ایک ضخیم جلد کی صورت میں ترجمہ کر کے چھپوایا ہے۔

(۳) —— حکم سیدنا علیؑ۔ اس کا قلمی نسخہ دارالکتب المصریہ میں ہے۔

دو امتیازی خصوصیات

امیرالمومنینؑ کے فرمودات قدیم ترین ایام سے دو امتیازی خصوصیات کے

حامل رہے ہیں اور انہی دو خصوصیتوں کی وجہ سے پہچانے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک خصوصیت فصاحت و بلاغت ہے اور دوسری خصوصیت ان کا متنوع اور مختلف موضوعات کا حامل ہونا ہے۔

ان دونوں میں سے ہر ایک خصوصیت بذاتِ خود مولا علیؑ کے فرمودات کی قدر و قیمت بڑھانے کے لیے کافی ہے۔ لیکن ان دونوں باتوں کے یک جا ہونے (یعنی میدانِ سخن اور راہِ سخن مختلف بلکہ بعض اوقات متضاد ہونے کے ساتھ انتہائی فصیح اور بلیغ بھی ہے)، کی وجہ سے مولا علیؑ کا کلام معجزے کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اور اسی لیے علیؑ کے کلام کو کلامِ خدا و کلامِ مخلوق کا درمیانی مقام حاصل ہے۔ اور اس کے بارے میں کہا گیا ہے:

"فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق"

زیبائی

اہلِ سخن اور حسنِ سخن سے آشنا شخص کے لیے نہج البلاغہ کا حسنِ بیان محتاجِ توصیف نہیں۔ کیونکہ زیبائی اصولاً ایسی چیز ہے جسے حس و ادراک کے ذریعے پہچانا جاتا ہے توصیف و تعریف کے ذریعے نہیں۔ قریباً چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی آج کے سننے والوں کے لیے نہج البلاغہ اسی قدر لطافت و حلاوت اور جاذبیت رکھتی ہے جس قدر اُس زمانے کے لوگوں کے لیے رکھتی تھی۔ ہم یہاں اس بات کو ثابت کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن باتوں باتوں میں کچھ گفتگو علیؑ کے کلام یا اس کی تاثیر کے بارے میں کریں گے جو خود امامؑ کے زمانے سے لے کر آج تک لوگوں کی فکر و ذوق میں پیدا ہونے والی بے شمار تبدیلیوں کے باوجود دلوں پر اثر انداز اور لوگوں کی حیرت کو بڑھانے کا سبب رہی ہے۔ ابتدا خود آپؑ ہی کے زمانے سے کرتے ہیں۔

مولا علیؑ کے وہ ساتھی جن کا سخن وری سے کچھ نہ کچھ واسطہ رہا۔ آپؑ

کے سخن کے دلدادہ تھے۔ ابن عباس انہی میں سے ایک ہیں۔ ابن عباس خود ایک زبردست خطیب تھے۔ جیسا کہ جاحظ نے "البیان والتبیین" میں نقل کیا ہے۔[1]

"ابن عباس، علیؑ کی باتوں کو سننے کے شوق اور آپ کے فصیح کلام سے اپنے لطف اندوز ہونے کو پوشیدہ نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً جب علی علیہ السلام مشہور و معروف خطبہ شقشقیہ دے رہے تھے اس وقت ابن عباس موجود تھے۔ دوران خطبہ ایک کوفی نے چند مسائل پر مشتمل ایک خط آپ کے ہاتھوں میں تھمایا۔ یوں آپؑ کے خطبے کا سلسلہ قطع ہوگیا۔ جب آپؑ خط کے مطالعہ سے فارغ ہوئے تو ابن عباس نے خطبے کو دوبارہ شروع کرنے کا تقاضا کیا لیکن حضرت علی علیہ السلام نے آپ کی فرمائش کو قبول نہ کیا۔ ابن عباس کہتے تھے کہ مجھے کسی کلام کے متعلق اتنا افسوس نہیں ہوا جتنا اس کلام کے نامکمل رہ جانے پر ہوا ہے۔"

ابن عباس حضرت علیؑ کے ایک خط کے بارے میں جو کہ خود ان کے لیے تحریر کیا گیا تھا کہتے ہیں:

"جتنا فائدہ میں نے اس کلام سے حاصل کیا ہے اتنا پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کلام کے بعد کسی کلام سے حاصل نہیں کیا۔"[2]

معاویہ ابن ابوسفیان جو آپؑ کے شدید دشمنوں میں سے تھا۔ آپؑ کے

---

[1] جلد اوّل۔ ص ۲۳۰

[2] نہج البلاغہ مکتوب ۲۲

فرمودات کی معجزانہ زیبائی اور فصاحت کا معترف تھا۔

محقن بن ابی محقن، علی علیہ السلام سے منہ موڑ کر معاویہ کی طرف گیا اور بغض علیؑ سے بھرپور معاویہ کے دل کو خوش کرنے کے لیے بولا:

"میں سب سے زیادہ بے زبان شخص کو چھوڑ کر تیرے پاس آیا ہوں۔"

یہ چاپلوسی اس قدر نفرت انگیز تھی کہ خود معاویہ نے اسے یوں ڈانٹا:

"تُف ہے تجھ پر، کیا علیؑ سب سے زیادہ بے زبان ہے؟ علیؑ سے پہلے قریش فصاحت سے آگاہ بھی نہ تھے۔ علیؑ نے آکر قریش کو فصاحت سکھائی۔"

تاثیر و نفوذ

آپؑ کے خطبہ کے سامعین نہایت محویت کے ساتھ آپؑ کا کلام سنتے تھے۔ آپؑ کا وعظ دلوں کو لرزا دیتا اور آنکھوں کو پرنم کر دیتا۔

آج بھی وہ کون سا دل ہے جو علیؑ کے نصیحت آمیز خطبوں کو پڑھ کر یا سن کر نہ لرز جائے۔ سید رضیؒ الغرّاء (خطبہ نمبر ۸۱) نامی مشہور خطبے کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"جب علیؑ نے یہ خطبہ ارشاد فرمایا تو لوگوں کے دل لرز گئے۔ آنسو جاری ہو گئے۔ اور دل تڑپ اٹھے۔"

ھمام ابن شریح آپؑ کے اصحاب میں سے ہیں جن کا دل عشق خدا سے سرشار تھا اور جن کی روح معنوی تڑپ سے شعلہ ور تھی۔ ھمام امیرالمومنینؑ سے اصرار کرتے ہیں کہ ان کے لیے متقین کے مکمل خدوخال اور تمام صفات بیان فرمائیں۔ ایک طرف تو جناب امیرؑ

ہمام کو مایوس نہیں کرنا چاہتے تھے اور دوسری طرف آپؑ کو معلوم تھا کہ ہمام ان صفات کو سننے کی تاب نہیں رکھتے۔ لہٰذا آپؑ نے چند مختصر جملوں میں بات مکمل کرنا چاہی لیکن ہمام کو تسکین نہ ہوئی بلکہ ان کی آتشِ شوق مزید بھڑک اٹھی۔ ہمام پھر بھی اصرار کرتے ہیں اور قسم دیتے ہیں۔ آخر کار حضرت علی علیہ السلام نے کلام کا آغاز کیا اور مومن کی تقریباً ۱۰۵ صفات بیان فرمائیں (یہ میرے اپنے شمار کے مطابق ہے اگر میں غلطی پر نہ ہوں تو) اور اپنا کلام جاری رکھا۔ لیکن جس قدر آپؑ کا کلام طول پکڑتا گیا ہمام کے دل کی دھڑکنیں تیز ہوتی گئیں اور ان کی پر تلاطم رُوح زیادہ متلاطم ہو کر ایک محبوس پرندے کی طرح جسم کے پنجرے کو توڑ کر آزاد ہونے کے لیے بے تاب ہوگئی۔ پھر اچانک ایک دلخراش چیخ نے مجمع کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی۔

ہاں یہ بلند صدا ہمام کے سوا کسی کی نہ تھی اور جب تک لوگ اس کے قریب پہنچتے ہمام کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر چکی تھی۔

علیؑ نے فرمایا:

" مجھے اسی بات کا خوف تھا۔ عجب! عمدہ نصیحت اچھے دلوں پر یوں اثر انداز ہوتی ہے۔"

یہ تھا علیؑ کے ہم عصروں پر علیؑ کے کلام سے مرتب ہونے والا ردِّ عمل۔

اعترافات

رسولِ خداؐ کے بعد علیؑ وہ واحد شخصیت ہیں جن کی باتوں کی حفاظت اور انھیں یاد رکھنے کے لیے لوگ خاص اہتمام کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید، عبدالحمید کاتب سے (جو تحریر کے میدان میں ضرب المثل اور دوسری صدی ہجری کے اوائل کا آدمی تھا) نقل کرتا ہے کہ اس نے کہا:

"میں نے علیؑ کے خطبوں میں سے محض ۰۷ خطبے یاد کیے۔ اس کے بعد میرے ذہن میں ایک زبردست جوش و ولولہ پیدا ہوا۔"[1]

علی الجندی بھی نقل کرتے ہیں کہ عبدالحمید سے پوچھا گیا:

"تمھیں کس طرح فصاحت و بلاغت کے اس قدر عظیم مرتبے تک رسائی ہوئی؟"

جواب دیا:

"حِفظُ کَلامِ الاَصلع۔"[2]

یعنی علیؑ کے کلام کو یاد کرنے سے۔

عبدالرحیم بن نباتہ اسلامی عہد کے عربی خطیبوں میں مثالی حیثیت کا حامل ہے وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا فکری سرمایہ اور ادبی ذوق حضرت علی علیہ السلام سے حاصل کیا ہوا ہے۔ شرح نہج البلاغہ میں ابن ابی الحدید کے مطابق وہ کہتا ہے:

"میں نے کلامِ علیؑ کے سو باب یاد کیے اور قلب میں سمو لیے اور یہی میرے لیے ایک بے پایاں خزانہ بن گئے۔"

---

[1] وہ آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کا کاتب تھا۔ ایرانی النسل اور مشہور عالم اور اہلِ قلم ابن مقفع کا استاد تھا۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ نویسندگی کی ابتدا عبدالحمید سے ہوئی اور اس کی انتہا ابن العمید پر ہوئی۔ ابن العمید آلِ بویہ کا وزیر تھا۔

[2] اصلع اسے کہتے ہیں جس کے سر کے اگلے حصے کے بال گر گئے ہوں۔ عبدالحمید باوجود اس کے کہ مولا کے فضل و کمال کا معترف ہے۔ پھر بھی امویوں سے وابستہ ہونے کی بنا پر طنزیہ لہجے میں آپؑ کا نام لیتا ہے۔

مشہور معروف اہلِ سخن اور ادیب جاحظ جو ادب کے میدان میں نابغۂ روزگار اور تیسری صدی ہجری کے اوائل کا آدمی ہے نیز جس کی تالیف "البیان والتبیین" کا شمار فنِ ادب کے چار ارکان میں ہوتا ہے[1] اپنی کتاب میں بارہا علی علیہ السلام کے کلام کے بارے میں اپنی غیر معمولی ستائش اور تعجب کا اظہار کرتا ہے۔

اس کی باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں علی علیہ السلام کے بکثرت فرمودات لوگوں کے درمیان معروف ہو چکے تھے۔

جاحظ "البیان والتبیین"[2] کی پہلی جلد میں ان لوگوں کے نظریے اور عقیدے کے بارے میں جو خاموشی کی تعریف اور کثرت سخن کی مذمت کرتے ہیں کہتا ہے:

"زیادہ باتیں کرنے کی مذمت فضول باتوں کے لیے ہے۔ مفید اور سودمند باتوں کے لیے نہیں، وگرنہ علی ابن ابی طالبؑ اور عبداللہ ابن عباس کی باتیں بھی بہت زیادہ ہیں۔"

جاحظ اسی پہلی جلد میں[3] حضرت علی علیہ السلام کا یہ جملہ نقل کرتا ہے:

"قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يُحْسِنُهُ۔"

"ہر شخص کی قیمت وہی ہے جو وہ جانتا ہے۔"

اس کے بعد نصف صفحے سے زیادہ اس جملے کی تعریف کرتا ہے اور کہتا ہے:

"اگر ہماری تمام کتابوں میں صرف اس جملے کے علاوہ کچھ نہ ہوتا تو

---

[1] باقی تین ارکان یہ ہیں: "ادب الکاتب۔ ابن قتیبہ"، "الکامل مبرد"، "النوادر۔ ابی علی قالی" از مقدمہ البیان والتبیین نقل از مقدمہ ابن خلدون۔

[2] صفحہ ۲۰۲

[3] صفحہ ۸۳

کافی تھا۔ بہترین کلام وہ ہے جو کم ہونے کے باوجود تمھیں زیادہ باتوں سے بے نیاز کرے۔ اس کا مطلب لفظ میں پنہاں نہ ہو بلکہ ظاہر اور نمایاں ہو۔"

پھر کہتا ہے:

"گویا خدا نے اس مختصر جملے کو (اس کے کہنے والے کی پاک نیت اور تقویٰ کے مطابق) عظمت و جلالت کا لباس اور نورِ حکمت کا غلاف پہنایا ہے۔"

جاحظ اسی کتاب میں صعصعہ بن سوحانؓ[1] کی سخنوری کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

"اس کی سخنوری کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی علیؑ

---

[1] وہ امیرالمومنینؑ کے اکابر صحابیوں میں سے ہیں اور معروف خطیب بھی۔ جب عثمان کے بعد مولا امیرالمومنینؑ خلیفہ بنے تو آپؑ سے عرض کیا: زَیَّنْتَ الْخِلَافَةَ وَمَا زَانَتْكَ وَرَفَعْتَهَا وَمَا رَفَعَتْكَ وَهِيَ اِلَيْكَ اَحْوَجُ مِنْكَ اِلَيْهَا یعنی آپؑ نے خلافت قبول کرکے اسے زینت بخشی نہ یہ کہ خلافت نے آپ کو زینت بخشی ہو۔ آپ نے خلافت کو بلندی عطا کی نہ کہ خلافت نے آپؑ کو۔ آپ خلافت کے اتنے محتاج نہیں جس قدر خلافت آپؑ کی۔

صعصعہ ان معدودے چند آدمیوں میں سے ایک ہیں جو امیرالمومنینؑ کی وفات کی رات کو آپؑ کے جنازے کی تشییع اور تدفین میں نہایت دل گرفتہ صورت میں شریک ہوئے۔ تدفین کے بعد صعصعہ علیؑ کی قبر کے کنارے کھڑے ہوئے۔ ایک ہاتھ اپنے بے چین اور بے قرار دل پر رکھا دوسرے ہاتھ سے ایک مٹھی مٹی لے کر اپنے سر پر ڈالی اور علیؑ کے خاندان اور خاص اصحاب کے سامنے ایک پرجوش اور ہیجان انگیز خطاب کیا۔ مرحوم مجلسیؒ نے بحار کی نویں جلد میں امیرالمومنینؑ کی شہادت کے باب میں اس نفیس خطبے کو نقل کیا ہے۔

اُس کے سامنے بیٹھ جاتے اور اس سے تقریر کرنے کی خواہش فرماتے۔“

مولا علیؑ کے کلام کی تعریف و توصیف میں سیّد رضی کا ایک جملہ بہت مشہور ہے۔ کہتے ہیں:

”امیرالمومنین علیہ السلام دریائے فصاحت کے گھاٹ اور بلاغت کا منبع تھے۔ بلاغت کے پوشیدہ اسرار آپؑ کی بدولت ظاہر ہوئے۔ اور اس کے قوانین آپ سے اخذ کیے گئے۔ ہر اہلِ سخن خطیب نے آپؑ کی پیروی کی اور ہر فصیح و بلیغ واعظ نے آپؑ کے کلام سے مدد لی لیکن اس کے باوجود وہ آپؑ تک نہ پہنچ سکے اور آپؑ سے بہت پیچھے رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپؑ کے کلام پر علمِ الٰہی کی چھاپ اور کلامِ نبوّت کی خوشبو ہے۔“

شارح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید ساتویں صدی ہجری کے معتزلی علماء میں سے ہے۔ وہ ایک ماہر ادیب اور زبردست شاعر ہے اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں وہ مولا کے کلام کا شیدائی ہے اور اپنی کتاب میں مختلف جگہوں پر بار بار اپنی شیفتگی کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے:

”علیؑ کے کلام کو بجاطور پر خدا کے کلام سے نیچے اور مخلوق کے کلام سے بالاتر کہا گیا ہے۔ لوگوں نے تقریر اور تحریر کا فن آپؑ ہی سے سیکھا ہے...... اسی قدر کہنا کافی ہے کہ کسی صحابیٔ رسول سے (باوجود اس کے کہ ان میں بہت سے فصاحت و بلاغت کے حامل تھے) آپؑ سے نقل شدہ اور آپؑ کے محفوظ فرمودات کا دسواں حصہ بھی نقل نہیں ہوا۔ نیز یہ بات

بھی کافی ہے کہ جاحظ جیسے شخص نے "البیان والتبیین" اور دوسری کتابوں میں آپؑ کی مدح سرائی کی ہے۔"

ابن ابی الحدید اپنی کتاب کی چوتھی جلد میں عبداللہ ابن عباس کے نام امامؑ کے خط (جو کہ لشکر معاویہ کے ہاتھوں مصر کی فتح اور محمد بن ابی بکر کی شہادت کے بعد اس سانحہ کی خبر دینے کے لیے لکھا۔ خط کی ابتدا اس جملے سے ہوتی ہے : اما بعد فان مصر قد افتتحت ومحمد بن ابی بکر رحمۃ اللہ . قد استشھد[1]) کی شرح میں کہتا ہے :

"فصاحت کو دیکھیے کہ اس نے کس طرح اپنی لگام اس شخص کے حوالے کی ہے۔ الفاظ کی حیرت انگیز ترتیب کا منظر دیکھیے۔ الفاظ آپؑ کی اطاعت میں یکے بعد دیگرے اس چشمے کی طرح چلے آرہے ہیں جو خود بخود زمین سے پھوٹ پڑے۔ سبحان اللہ کس قدر تعجب کی بات ہے کہ ایک عرب جوان جو مکہ جیسے شہر میں زندگی گزارے اور کسی صاحب حکمت سے اس کا کوئی واسطہ بھی نہ پڑے اس کی باتیں نظری حکمت کے لحاظ سے افلاطون اور ارسطو کے اقوال پر بھی حاوی ہوں۔ دوسری طرف عملی حکمت سے متصف افراد کے ساتھ آپؑ کے تعلقات نہ تھے لیکن آپ سقراط سے بھی بڑھ گئے۔ شجاع اور بہادر لوگوں میں نہیں پلے بڑھے (کیونکہ اہل مکہ تاجر پیشہ تھے جنگجو نہ تھے) لیکن روئے زمین پر سب سے زیادہ شجاع تھے۔ خلیل ابن احمد سے پوچھا گیا : علیؑ زیادہ بہادر رہیں یا عنبسہ اور بسطام؟

---

[1] خط نمبر ۳۵ از حصہ مکتوبات نہج البلاغہ

کہا: عنبسہ اور بسطام کا موازنہ تمام انسانوں سے کیا جاسکتا ہے،
لیکن علیؑ تو انسانوں سے بالاتر ہیں۔ یہ شخص سحبان بن وائل
اور قیس بن ساعدہ سے زیادہ فصیح تر ہے۔ حالانکہ آپ کا قبیلہ
قریش عربوں میں سب سے زیادہ فصیح قبیلہ نہ تھا۔ عرب کا
سب سے فصیح قبیلہ "جرہم" ہے اگرچہ ان میں زیادہ زیرکی
نہیں پائی جاتی۔"

اِس دَور کے آئینے میں

چودہ سو سال قبل سے آج تک دنیا ہزاروں رنگ بدل چکی ہے۔
تہذیبیں تبدیل ہو چکی ہیں اور لوگوں کے ذوق متغیر ہو گئے ہیں۔ ممکن ہے کوئی یہ سوچے
کہ ٹھیک ہے قدیم تہذیب اور پرانا ذوق تو علیؑ کی باتوں کو پسند کرتے اور اس کے آگے
سرِ تسلیم خم کرتے تھے۔ لیکن جدید فکر اور ذوقِ تازہ کا فیصلہ کچھ اور ہے۔

لیکن جاننا چاہیے کہ علیؑ کا کلام خواہ ظاہری صورت کے لحاظ سے ہو یا معنیٰ و
مفہوم کے لحاظ سے، کسی زمان اور کسی مکان تک محدود نہیں بلکہ یہ پوری انسانیت اور پوری
دنیا کے لیے ہے۔ ہم بعد میں اس بارے میں مفصل گفتگو کریں گے۔ فی الحال اس سلسلہ میں
قدیم زمانے میں ہونے والے اظہار نظر کی طرح دورِ حاضر کے صاحبانِ نظر کے اظہارات پر کچھ
روشنی ڈالیں گے۔

مرحوم شیخ محمد عبدہ (سابق مفتی مصر) اتفاقاتِ زمانہ اور وطن سے دوری کی بدولت
نہج البلاغہ سے آشنا ہوئے، یہ آشنائی شیفتگی کی حد کو پہنچ گئی، پھر یہ شیفتگی اس مقدس
کتاب کی شرح لکھنے اور عرب کی نوجوان نسل میں اس کی تبلیغ کرنے پر منتج ہوئی۔ وہ اپنی
شرح کے مقدمے میں کہتے ہیں:

"تمام ادبارِ عرب میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں جس کا عقیدہ یہ نہ ہو کہ قرآن اور کلام پیغمبرؐ کے بعد علیؑ کا کلام سب سے بہتر، سب سے زیادہ فصیح و بلیغ، بامعنی اور جامع ترین ہے۔"

قاہرہ یونیورسٹی کے شعبۂ سائنس کے سربراہ علی الجندی۔" علی ابن ابی طالب شعرہ و حکمہ" نامی کتاب کے مقدمہ میں علی کی نثر کے بارے میں کہتے ہیں:

"اس کلام میں جذبات کی گہرائیوں میں اتر جانے والا ایک مخصوص ساز ہے اور لفظی قافیہ بندی کے لحاظ سے اس قدر باترتیب ہے کہ اسے نثری شعر کہا جاسکتا ہے۔"

وہی (علی الجندی) قدامہ ابن جعفر سے یہ قول نقل کرتا ہے:

"کچھ لوگ چھوٹے چھوٹے جملے کہنے میں ماہر ہوتے ہیں، اور بعض لوگ طولانی خطبوں میں۔ لیکن علیؑ جس طرح باقی فضائل میں سب سے ممتاز ہیں اسی طرح ان دونوں میدانوں میں بھی سب سے سبقت لے گئے ہیں۔"

معروف مصری معاصر ادیب اور مصنف طٰہٰ حسین" علی و بنوہ" نامی کتاب میں ایک شخص کا واقعہ نقل کرتا ہے۔ جو جنگ جمل کے دوران شک و تردد کا شکار ہو جاتا ہے۔ سوچتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ طلحہ اور زبیر جیسی شخصیتیں غلطی کا شکار ہو جائیں وہ اپنا دردِ دل خود علیؑ سے بیان کرتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ اس قدر بے مثل اور عظیم شخصیتیں غلطی پر ہوں؟ علیؑ اس سے فرماتے ہیں:

"انكَ لملبوسٌ عليكَ ان الحق والباطل لا يعرفانِ باقدار الرجال اِعرَفِ الحق تعرفُ اهلہ واعرف الباطل تعرف اهلَهُ۔"

" یعنی تم سخت غلط فہمی میں مبتلا ہو۔ تم نے حق و باطل کو شخصیتوں کی عظمت یا حقارت کا معیار بنانے کی بجائے اپنی طرف سے فرض کردہ شخصیتوں کی بزرگی اور پستی کو حق و باطل کا معیار بنایا ہے۔ تم شخصیتوں کو حق و باطل کا معیار قرار دیتے ہو۔ یہ درست نہیں بلکہ اس کے برعکس تم پہلے حق کو پہچانو۔ اس کے بعد تمھیں اہل حق کی معرفت ہوگی۔ پہلے باطل کو پہچانو پھر تمھیں اہل باطل کی پہچان ہوگی۔ اس کے بعد یہ بات تمھارے لیے اہم نہ ہوگی کہ کون حق کا طرفدار ہے، کون باطل کا حامی۔ اس وقت شخصیتوں کے غلطی پر ہونے سے تم حیران و سرگردان نہیں ہوگے اور شک میں نہیں پڑوگے۔"

طٰہٰ حسین مندرجہ بالا جملوں کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے:

" میں نے وحی اور کلامِ خدا کے بعد اس جواب سے زیادہ باعظمت اور فصیح و بلیغ جواب نہیں پایا۔"

شکیب ارسلان جس کا لقب امیر البیان ہے دورِ حاضر کا ایک زبردست عربی مصنف ہے۔ مصر میں اس کے اعزاز میں ہونے والے ایک جلسے کے دوران مقررین میں سے ایک شخص نے اپنی گفتگو کے دوران کہا:

" تاریخ اسلام میں دو آدمی گزرے ہیں جن کو سچ مچ "امیر سخن" کہا جا سکتا ہے۔ ایک علی ابن ابی طالب اور دوسرا شکیب۔"

شکیب ارسلان غصے میں اٹھ کھڑا ہوا اور ڈائس پر آکر اپنے دوست سے شکوہ کیا اور کہا:

" کہاں میں اور کہاں علی ابن ابی طالبؑ۔ میں تو علیؑ کے جوتوں کے

تسمے کے برابر بھی نہیں ہوں۔

اس واقعہ کو دورِ حاضر کے علمار لبنان میں سے محمد جواد مغنیہ نے چند سال قبل اپنے اعزاز میں مشہد میں ہونے والے ایک جلسے کے دوران بیان کیا تھا۔

دورِ حاضر کا لبنانی مسیحی مصنف " میخائیل نعیمہ " (جارج جرداق مسیحی لبنانی کی کتاب) " الامام علیؑ " کے مقدمے میں کہتا ہے :

" علیؑ صرف میدانِ جنگ کے نہیں بلکہ ہر میدان کے ہیرو تھے۔ دل کی پاکی، ضمیر کی صفائی، سحر آمیز اور جاذب گفتگو، حقیقی انسانیت، ایمان کی گرمی، باعظمت سکون، مظلوموں کی مدد اور ہر مقام پر حقیقت پسندی۔ غرض جہاں بھی نظر اٹھائیں ہر میدان کے ہیرو تھے۔"

ہم اپنی بات کو یہیں ختم کرتے ہیں اور اس سے زیادہ اس سلسلہ میں تحریر نہیں کرتے۔ علیؑ کے کلام کی تعریف کرنے والا درحقیقت خود اپنی تعریف کرتا ہے ؎

مادح خورشید مداح خود است

کہ دو چشمم روشن و نامرمد است

ہم اپنی اس بحث کا اختتام خود علی علیہ السلام کے سخن سے کرتے ہیں :

ایک روز علیؑ کے ایک صحابی نے تقریر کرنا چاہی لیکن وہ تقریر نہ کرسکا، اور اصطلاحاً اس کی زبان گنگ ہوگئی۔ علیؑ نے فرمایا :

" بے شک زبان انسان کا ایک حصہ ہے اور اس کے ذہن کے کنٹرول میں ہے۔ اگر ذہن جوش میں نہ آئے اور خاموش رہے تو زبان بے کار ہے۔ لیکن جب ذہن کھل جائے تو زبان کو فرصت نہیں ملتی۔"

اس کے بعد فرمایا:

"وَإِنَّا لَأُمَرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ وَعَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ غُصُونُهُ۔"

"بہ تحقیق ہم مالکِ سخن کے حکمراں ہیں، شجرِ سخن کی جڑیں ہمارے اندر پھیلی ہوئی ہیں اور اس کی شاخیں ہمارے اوپر آویزاں ہیں"۔[1]

جاحظ "البیان والتبیین" میں عبداللہ بن الحسین بن علی (عبداللہ محض) سے نقل کرتا ہے کہ علیؑ نے فرمایا ہے:

"ہم پانچ خصلتوں کی بدولت دوسروں سے ممتاز ہیں: فصاحت، رخسار کی خوبصورتی، عفو وچشم پوشی، شجاعت و بہادری، اور عورتوں کے درمیان محبوبیت۔"[2]

اب ہم علیؑ کے کلام کی دوسری خصوصیت یعنی اس کے کثیر المعانی اور متنوع ہونے کے بارے میں بحث شروع کریں گے اور یہی ہمارے مقالات کا اصل موضوع ہے۔

شاہکار نمونے

ہر قوم وملت کم یا زیادہ علمی وادبی آثار کی حامل ہے جن میں سے بعض کو شاہکار کی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں ہم یونان وغیرہ کے بعض قدیم شاہکاروں اور اٹلی، انگلستان، فرانس وغیرہ کے گزشتہ صدیوں سے متعلق ادبی شاہکاروں سے بحث نہیں کرتے اور ان کے بارے میں بحث وگفتگو اور فیصلے کو ان حضرات پر چھوڑتے ہیں

---

[1] نہج البلاغہ حصہ خطبہ ۱

[2] جلد ۲۔ ص ۹۹

جو مذکورہ ادبیات سے آشنا اور ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کے اہل ہیں۔ ہم اپنی گفتگو کو ان ادبی شاہکاروں تک محدود رکھتے ہیں جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہیں اور جن کو ہم کم و بیش سمجھ سکتے ہیں۔

البتہ عربی اور فارسی زبانوں کے شاہپاروں کے بارے میں صحیح فیصلہ کرنا اہل فن ہی کا کام ہے لیکن یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ان میں سے ہر اثر ایک خاص نقطۂ نظر سے شاہکار شمار ہوتا ہے۔ ہر نقطہ نظر سے نہیں۔ اس سے بہتر لفظوں میں کہوں تو ہر شاہکار کا خالق صرف کسی خاص اور محدود میدان میں اپنے فن کا مظاہرہ کر سکا ہے۔ درحقیقت ان کا ہنر ایک خاص شعبے تک محدود تھا اور اگر اتفاقاً کبھی یہ لوگ اس مخصوص شعبے سے خارج ہوئے ہیں تو گویا فن کی بلندیوں سے زمین پر آپڑے ہیں۔

فارسی زبان میں عرفانی غزل، عام غزل، وعظ و نصیحت، روحانی اور عرفانی تمثیل، رزمیہ شاعری اور قصیدہ وغیرہ میں شاہکار نمونے موجود ہیں لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہمارے عالمی شہرت کے حامل تمام شعراء ان تمام شعبوں میں مثالی اور شاہکار کلام کی تخلیق سے عاجز رہے ہیں۔

حافظؔ عرفانی غزل میں، سعدیؔ وعظ و نصیحت اور عام غزل گوئی میں، فردوسیؔ رزمیہ شاعری میں، مولویؔ تمثیلات اور روحانی و معنوی باریک بینی میں۔ خیامؔ فلسفیانہ بدظنی میں اور نظامیؔ ایک دوسرے شعبے میں مشہور ہیں۔ اسی لیے ان کا ایک دوسرے سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے فن میں لاثانی ہے۔ لیکن جب بھی ان نابغہ روزگار افراد میں سے کسی نے اپنے مخصوص میدان سے خارج ہو کر کسی دوسرے شعبے میں پنجہ آزمائی کی ہے۔ اس کے دونوں کلاموں میں زبردست فرق نظر آیا ہے۔

ایام جاہلیت اور اسلامی دور کے عرب شعراء کی مثال بھی اسی طرح ہے۔

نہج البلاغہ میں آیا ہے کہ علی علیہ السلام سے سوال ہوا کہ عرب کا بہترین شاعر کون ہے۔ آپؑ نے جواب دیا:

"دورِ جاہلیت کے سارے شعراء ایک ہی میدان کے شہسوار تو تھے نہیں جو یہ معلوم ہو سکے کہ سبقت لے جانے والا کون ہے۔ لیکن اگر پھر بھی اظہارِ نظر ضروری ہے تو کہوں گا کہ ملک ضلیل (یعنی امرء القیس) دوسروں سے بہتر ہے۔"

ابن ابی الحدید شرح نہج البلاغہ میں مندرجہ بالا جملے کے ذیل میں سند کے ساتھ ایک داستان نقل کرتے ہوئے کہتا ہے:

"علی علیہ السلام ماہ رمضان میں ہر رات لوگوں کی دعوت فرماتے اور عشائیہ میں گوشت پیش کرتے تھے۔ لیکن آپؑ خود یہ کھانا تناول نہ فرماتے۔ کھانے کے بعد ان سے خطاب کرتے اور وعظ و نصیحت فرماتے۔ ایک رات حاضرین کھانے کے دوران عرب کے گزشتہ شعراء کے بارے میں گفتگو کرنے لگے۔ علیؑ نے کھانے کے بعد خطاب کے ضمن میں فرمایا: تمھارے امور کی بنیاد دین ہے، تمھارا محافظ اور نگہبان تقویٰ ہے۔ تمھارا زیور ادب ہے اور تمھاری آبرو کا حصار حلم ہے۔ اس کے بعد آپ نے ابوالاسود دئلی کی طرف دیکھا جو وہاں حاضر تھا اور جو اس سے قبل شاعروں کے سلسلہ میں ہونے والی گفتگو میں پیش پیش تھا۔ آپؑ نے اس سے پوچھا: "کہو کہ تمھارے نزدیک سب سے بڑا شاعر کون ہے؟" ابوالاسود نے ابو داؤد ایادی کا ایک شعر پڑھا اور کہا کہ میری نگاہ میں یہ شخص سب سے بڑا شاعر ہے۔ علیؑ نے فرمایا کہ

تمھیں غلط فہمی ہوئی ہے ، بات ایسی نہیں ۔ لوگوں نے جب یہ دیکھا
کہ علی علیہ السلام اس موضوع میں دلچسپی لے رہے ہیں جس کے بارے
میں وہ گفتگو کر رہے تھے تو سب نے بیک آواز کہا : اے امیرالمومنینؑ
آپؑ کا اس بارے میں کیا خیال ہے ؟ علیؑ نے فرمایا : اس
بارے میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ اگر ان کا مقابلہ ایک ہی
شاعرانہ شعبے میں ہوتا تو ممکن تھا کہ ان کے بارے میں کوئی فیصلہ
ہو سکتا ۔ اور جیتنے والے کا نام لیا جا سکتا ۔ لیکن اگر پھر بھی اظہار
نظر ضروری ہے تو کہوں گا کہ جس شاعر نے نہ ذاتی خواہش کی
بنا پر اور نہ ہی ڈر و خوف کی بنا پر بلکہ صرف اور صرف خیالی قوت
اور شاعرانہ ذوق کی بنا پر شعر کہے ہیں ۔ وہی دوسروں پر مقدم ہے ۔
عرض کیا اے امیرالمومنینؑ وہ کون ہے ؟ آپؑ نے فرمایا : ۔
الملک الضلیل یعنی امرالقیس ۔ "

کہتے ہیں کہ نحو کے معروف عالم یونس سے پوچھا گیا کہ ایامِ جاہلیت کا سب
سے بڑا شاعر کون ہے ؟ کہا :

" سب سے بڑا شاعر امرالقیس ہے جب وہ سوار ہو جائے ۔ یعنی
جب اس کے بہادرانہ اور دلاورانہ جذبات بھڑک اٹھیں اور
کچھ کہنا چاہے ۔ اس کے علاوہ ایک اور عظیم ترین شاعر نابغہ
ذبیانی ہے لیکن اس وقت جب کہ وہ وہم و خوف میں مبتلا
ہو اور عذر خواہی کرنے اور اپنی صفائی پیش کرنے لگے ۔ ان کے
علاوہ سب سے بڑا شاعر زہیر ابن ابی سلمیٰ ہے جب کہ وہ کسی
چیز کو پسند کرے اور اس کی تعریف کرنے لگے ۔ بڑے شاعروں

ہیں سے ایک اور اعشیٰ ہے جب وہ جوش وطرب میں آجائے۔"

اس شخص کی مراد یہ ہے کہ ان شاعروں میں سے ہر ایک کی استعداد ایک خاص شعبے میں ہے اور ان کی شاہکار تخلیقات اپنے مخصوص شعبوں سے وابستہ ہیں۔ ہر کوئی اپنے شعبے میں اوّل ہے اور کوئی بھی دوسرے شعبے میں نابغہ نہیں بن سکا۔

علیؑ مختلف میدانوں میں

نہج البلاغہ کے نام سے ہمارے پاس موجود امیرالمومنینؑ کے فرمودات کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ کسی خاص شعبے تک محدود نہیں۔ علیؑ (بقول خود) صرف ایک میدان کے شہسوار نہیں بلکہ آپؑ نے فن سخن کے مختلف میدانوں میں (جن میں سے بعض دوسرے سے متضاد بھی ہیں) شہسواری کے جوہر دکھائے ہیں۔ نہج البلاغہ ایک شاہکار کلام ہے۔ لیکن وعظ و نصیحت یا رزمیہ شاعری یا عشق وغزل یا مدح و ہجو وغیرہ میں سے کسی ایک شعبے میں نہیں بلکہ مختلف شعبوں میں بے مثل ہے جن کی تشریح ہم آگے کریں گے۔

ایسے کلام جو شاہکار نمونے تو ہوں لیکن ایک ہی میدان میں ہوں، اس قدر زیادہ نہیں بلکہ گنے چنے ہیں۔ لیکن بہرحال پائے جاتے ہیں۔ رہے ایسے کلام جو مختلف میدانوں میں تو ہوں لیکن عام درجے کے ہوں اور شاہکار کلام نہ ہوں تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ لیکن کسی کلام کا شاہکار ہوتے ہوئے بھی کسی خاص شعبے تک محدود نہ ہونا صرف نہج البلاغہ کی خصوصیت ہے۔

قرآن کی بات ہی اور ہے۔ اس کے علاوہ آپ کون سا شاہکار کلام پیش کرسکتے ہیں جو نہج البلاغہ کی طرح متنوع، رنگارنگ اور مختلف موضوعات کا حامل ہے۔

گفتگو روح کی ترجمانی کرتی ہے۔ ہر شخص کے کلام کا تعلق اسی دنیا سے ہوتا ہے جہاں سے اس کی روح کا تعلق ہے۔ فطری طور پر مختلف دنیاؤں سے تعلق رکھنے والا کلام

ایک ایسی روح کی علامت ہے جو ایک ہی عالم تک محدود نہیں۔ اور چونکہ علیؑ کی روح ایک خاص دنیا تک محدود نہیں اور تمام جہانوں میں موجود ہے۔ اور آپؑ عرفا کے بقول "انسان کامل" "کون جامع و جامع ہمہ حضرات" نیز تمام مراتب کے حامل ہیں۔ اس لیے آپؑ کا کلام بھی ایک خاص عالم تک محدود نہیں۔ علیؑ کے کلام کی خصوصیات میں سے ایک (عصر حاضر کی اصطلاح میں) اس کا چند بُعدی (کئی پہلوؤں کا حامل) ہونا اور یک بُعدی (ایک ہی پہلو کا حامل) نہ ہونا ہے۔

علیؑ کے کلام اور علیؑ کی روح کا ہمہ پہلو ہونا کوئی نئی دریافت نہیں۔ بلکہ ایسی بات ہے۔ جو کم از کم ہزار سال قبل سے باعث تعجب بنی ہوئی ہے۔ سید رضی جو ہزار سال پہلے کے انسان ہیں اس نکتے سے آگاہ اور اس کے شیدائی ہیں۔ فرماتے ہیں:

"صرف علیؑ سے مخصوص عجائبات میں سے ایک یہ ہے کہ جب انسان زھد اور وعظ و نصیحت سے متعلق آپؑ کے فرمودات میں غور کرتا ہے اور وقتی طور پر یہ بات ذہن سے نکال دیتا ہے کہ صاحب کلام خود ایک اجتماعی حیثیت کا حامل انسان ہے اور اس کا حکم ہر جگہ چلتا ہے۔ نیز وہ اپنے دور کے امور کا مالک ہے تو بلا شک و شبہ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ باتیں ایسے آدمی کی ہیں جو زہد و گوشہ نشینی کے علاوہ کوئی چیز نہیں جانتا، اور ذکر و عبادت کے علاوہ کوئی کام نہیں کرتا جو گھر کے ایک گوشے یا پہاڑ کے کسی دامن میں گوشہ نشینی اختیار کیے ہوئے ہے جہاں اپنی آواز کے علاوہ اسے کسی چیز کی صدا سنائی نہ دیتی ہو اور اپنے علاوہ کوئی نظر نہ آتا ہو اور معاشرے اور اس کے ہنگاموں سے بے خبر ہے۔ کوئی شخص یہ باور نہیں کرتا کہ یہ باتیں جو

زہد و تنبیہ اور وعظ و نصیحت میں اس قدر ڈوبی ہوئی ہیں اس شخص کی ہیں جو میدان جنگ میں لشکر عدو کے قلب میں گھس جاتا ہے تلوار لہراتا ہوا دشمن کا سر کاٹنے کے درپے ہوتا ہے۔ بہادروں کو زمین پر دے مارتا ہے۔ اس کی تلوار سے خون ٹپک رہا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص زاہدوں میں سب سے زیادہ زاہد اور عابدوں میں سب سے زیادہ عابد ہے۔"

سید رضی اس کے بعد کہتے ہیں:

"میں یہ بات اکثر دوستوں سے کہا کرتا ہوں اور اس طریقے سے ان کو حیرت میں مبتلا کر دیتا ہوں۔"

شیخ محمد عبدہ نہج البلاغہ کے اسی پہلو سے متاثر ہوئے ہیں۔ نہج البلاغہ کے مضامین کی رنگارنگی اور پڑھنے والے کو مختلف دنیاؤں کی سیر کرانے کی خصوصیت تمام دوسری چیزوں سے زیادہ شیخ محمد عبدہ کی توجہ اور تعجب کا باعث بنی ہے۔ وہ خود شرح نہج البلاغہ کے مقدمے میں کہتے ہیں:

"علیؑ کے کلام سے قطع نظر، مجموعی طور پر آپ کی روح ایک وسیع ہمہ پہلو اور کئی خصوصیات کی حامل روح ہے۔ اور آپؑ کی اس خصوصیت کی تعریف ہمیشہ ہوتی رہی ہے۔ آپ ایک عادل حکمراں بھی ہیں، شب بیدار عابد بھی، محراب عبادت میں فریاد کناں اور میدان جنگ میں خنداں و شاداں، ایک سخت مزاج سپاہی بھی ہیں اور ایک رحم دل و مہربان سرپرست بھی، دور اندیش حکیم بھی ہیں اور قابل حاکم بھی۔ استاد بھی ہیں خطیب بھی، قاضی بھی ہیں مفتی بھی ہیں، کسان بھی اور مصنف

بھی۔ گویا آپؑ ایک انسان کامل ہیں اور انسانیت کی تمام روحانی دنیاؤں پر محیط ہیں۔"

صفی الدین حلی (متوفی آٹھویں صدی ہجری) آپ کے بارے میں کہتا ہے:

جُمِعَتْ فی صِفَاتِكَ الْاَضْدَادُ
وَلِهٰذا عَزَّتْ لَكَ الْاَنْدَادُ

زاهدٌ حاكمٌ حليمٌ شُجاعٌ
فاتكٌ ناسكٌ فقيرٌ جوادٌ

شيم ما جمعن فی لبشر قط
ولا حاز مثلهن العباد

خلق يخجل النسيم من اللطف
وبأس يذوب منه الجماد

جل معناك ان تحيط به
الشعر و يحصى صفاتك النقاد

ان سب باتوں سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ علی علیہ السلام نے (باوجود اس کے کہ ہمیشہ معنوی امور کے بارے میں گفتگو کی ہے) فصاحت کو درجۂ کمال پر پہنچایا ہے۔ علیؑ نے مے و محبوب یا فخر و مباہات وغیرہ (جو کہ سخن آزمائی کے کھلے میدان ہیں) کی بات نہیں کی۔ اس کے علاوہ آپ نے صرف کہنے یا سخنوری کے اظہار کے لیے گفتگو نہیں فرمائی۔ آپؑ کلام کو وسیلہ سمجھتے تھے مقصد نہیں۔ آپؑ کا مقصد یہ نہ تھا کہ آپ ایک فنی یادگار اور ایک ادبی شاہکار چھوڑ جائیں۔ اس سے

بھی بڑھ کر یہ کہ آپؑ کی باتوں میں جامعیت ہے اور کسی خاص زمان ومکان یا مخصوص افراد تک محدود نہیں، آپؑ کا مخاطب انسان ہے۔ اسی لیے آپؑ کا کلام زمان ومکان کی قید سے آزاد ہے۔ کیونکہ یہ ساری باتیں سخنور کی نگاہ میں میدان کو محدود اور خود اس کو مقید بناتی ہیں۔

قرآن کے لفظی اعجاز کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اگرچہ اس کے موضوعات اور مطالب اس زمانے کے مروجہ موضوعات سے مختلف اور ایک جدید ادبیات کا سرچشمہ ہیں اور اس کا تعلق کسی اور ہی عالم سے ہے۔ لیکن پھر بھی اس کی دلکشی اور فصاحت معجزے کی حد تک ہے۔ نہج البلاغہ اس نقطۂ نظر سے بھی (دوسرے پہلوؤں کی طرح) قرآن سے متاثر ہے۔ درحقیقت یہ فرزند قرآن ہے۔

نہج البلاغہ کے موضوعات

نہج البلاغہ میں بیان کیئے گئے مباحث وموضوعات جو اس مجموعہ کی رنگارنگی کا باعث ہیں۔ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ میں یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ نہج البلاغہ کے تجزیہ وتحلیل اور اس میں بیان کیے گئے مفاہیم کی کما حقہٗ ادائیگی کا حق ادا کرسکوں گا بلکہ بندے کے پیش نظر صرف اتنا ہے کہ اس نقطۂ نگاہ سے نہج البلاغہ کا مطالعہ کروں۔ مجھے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مستقبل میں ایسے افراد پیدا ہوں گے جو مفاہیم کو بہتر انداز میں بیان کرسکیں گے۔

نہج البلاغہ کے موضوعات پر ایک مجموعی نظر

نہج البلاغہ کے وہ مباحث جن میں سے ہر ایک بحث وگفتگو کے لائق ہے درج ذیل ہے۔

(۱) ——— الٰہیات و ماورآر الطبیعیات

(۲) ——— ذکر و عبادت

(۳) ——— حکومت و عدالت

(۴) ——— اہل بیتؑ و خلافت

(۵) ——— وعظ و حکمت

(۶) ——— دنیا و دنیا پرستی

(۷) ——— شجاعت و مردانگی

(۸) ——— جنگی پیش گوئیاں

(۹) ——— دعا و مناجات

(۱۰) ——— اس زمانے کے لوگوں کی شکایت اور ان پر تنقید

(۱۱) ——— اجتماعی اصول

(۱۲) ——— اسلام اور قرآن

(۱۳) ——— اخلاق اور اصلاح نفس

(۱۴) ——— شخصیات اور کچھ دیگر موضوعات

بدیہی بات ہے کہ جس طرح مقالات کے عنوان (سیری در نہج البلاغہ) سے واضح ہے بندہ نہ دعویٰ کرتا ہے کہ مندرجہ بالا موضوعات نہج البلاغہ کے تمام موضوعات کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور نہ ہی اس بات کا مدعی ہے کہ مذکورہ موضوعات پر مکمل روشنی ڈال سکے گا۔ نیز اس بات کا دعویٰ بھی نہیں کرتا کہ اس کام کو کرنے کی لیاقت رکھتا ہوں۔ آپ کے پیش نظر مقالات کی حیثیت فقط ایک طائرانہ نگاہ کی ہے۔ شاید بعد میں اس عظیم خزانے سے مزید بہرہ اندوز ہونے کی توفیق ملے یا دوسروں کو یہ توفیق ملے۔ واللہ اعلم۔ انہ خیر موفق و معین۔

حصّہ دوّم

الٰہیات اور ماوراء الطبیعیات

- توحید و معرفت
- تلخ اعترافات
- شیعی طرزِ تفکّر
- ماوراء الطبیعی امور میں فلسفی نظریات کی قدر و قیمت
- آثارِ فطرت میں غور و فکر کی اہمیت
- خالص عقلی مسائل
- خدا کی ذات اور صفات
- ذاتِ حق
- خدا کی وحدانیت عددی نہیں
- خدا کا اوّل و آخر اور ظاہر و باطن ہونا
- تقابل اور فیصلہ
- نہج البلاغہ اور علمِ کلام
- نہج البلاغہ اور فلسفیانہ افکار
- نہج البلاغہ اور مغربی فلسفی افکار

الٰہیات اور ماوراء الطبیعیات

توحید و معرفت

الٰہیات اور ماوراء الطبیعیات سے متعلق مسائل نہج البلاغہ کا ایک اہم حصہ ہیں۔ خطبوں، خطوط اور مختصر جملوں میں مجموعی طور پر تقریباً چالیس مرتبہ ان مسائل پر بحث ہوئی ہے۔ البتہ ان میں سے بعض چھوٹے چھوٹے جملے ہیں لیکن اکثر چند سطروں اور گاہے چند صفحوں پر بھی مشتمل ہیں۔

توحید سے متعلق نہج البلاغہ کے مباحث کو شاید اس کتاب کے موضوعات میں سب سے زیادہ حیرت انگیز مقام حاصل ہو۔ یہ مباحث بغیر کسی مبالغے کے ان کے وجود میں آنے کے زمانے اور حالات کے پیش نظر معجزے کی حدوں کو چھو رہے ہیں۔

اس مسئلے میں نہج البلاغہ کے مباحث مختلف اور گوناگوں ہیں۔ ان کا ایک حصہ مخلوقات (اور خداوند عالم کی صناعی) میں غور و فکر کرنے سے متعلق ہے۔ اس حصے میں مولاؑ کبھی زمین و آسمان کے مجموعی نظام کو زیرِ بحث لاتے ہیں اور کبھی

خاص طور پر چمگادڑ، مور اور چیونٹی وغیرہ جیسی چیزوں پر بحث فرماتے ہیں۔ اور ان موجودات کی پیدائش اور خلقت میں تدبیر اور مقصدیت کے وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہم چیونٹی سے متعلق آپؑ کے ایک قول کو نقل کرتے ہیں۔

خطبہ نمبر ۱۸۳ میں یوں فرمایا ہے:

"الاینظرون الی صغیر ما خلق کیف احکم خلقہ واتقن ترکیبہ وفلق، لہ السمع والبصر وسوی لہ العظم والبشر، انظروا الی النملہ فی صغر، جثتها ولطافۃ ھیئتها لاتکاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفکر، کیف دبت علی ارضها وصبت علی رزقها، تنقل الحبۃ الی حجرها، وتعدها فی مستقرها، تجمع فی حرها لبردها وفی وردها لصدرها، مکفولۃ برزقها، مرزوقۃ بوفقها، لایغفلها المنان، ولا یحرمها الدیان ولو فی الصفا الیابس والحجر الجامس، ولو فکرت فی مجاری اکلها فی علوها وسفلها، وما فی الجوف من شراسیف بطنها، وما فی الراس من عینها واذنها لقضیت من خلقها عجباً۔"

"کیا وہ خدا کی اس چھوٹی مخلوق میں غور و فکر نہیں کرتے کہ خدا نے کس طرح اس کی ساخت کو مستحکم بنایا اور کس طرح اس کی ترکیب کو استوار کیا۔ اسے سننے اور دیکھنے کی قوت دی اور مکمل ہڈیوں اور کھال سے نوازا؟ چیونٹی کے اس نازک اور چھوٹے سے جسم

میں غور و فکر کرو۔ اس قدر باریک ہے کہ مشکل سے دکھائی دیتی ہے اور نہ فکروں میں سماتی ہے۔ اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کس طرح زمین پر چلتی ہے اور روزی جمع کرنے میں مگن ہے۔ دانے کو اپنے بل میں پہنچاتی ہے اور گودام میں ذخیرہ کرتی ہے سردیوں کے لیے گرمیوں میں جمع کرتی ہے اور سردیوں کے ایام میں بھی وہ وقت مدنظر رکھتی ہے جب اس نے باہر نکلنا ہے۔ اس کی روزی کا بند و بست اس کی ضروریات کے عین مطابق ہو چکا ہے۔ خداوند منان اس کو کبھی فراموش نہیں کرتا اگرچہ یہ سخت پتھروں کے نیچے ہی کیوں نہ ہو۔ اگر تم اس کی غذا کی نالیوں اور اس کے بلند و پست حصوں اور اس کے خول میں پیٹ کی طرف جھکی ہوئی پسلیوں کے کناروں اور اس کے سر میں چھوٹی چھوٹی آنکھوں اور کانوں کی ساخت میں غور و فکر کرو گے تو سخت متعجب ہو گے۔"

توحید کے بارے میں نہج البلاغہ کی زیادہ تر گفتگو عقلی اور فلسفی ہے۔ ان بحثوں میں نہج البلاغہ کا غیر معمولی کمال نمایاں نظر آتا ہے۔ نہج البلاغہ کی توحید سے متعلق عقلی بحثوں میں ہر قسم کی گفتگو، استدلال اور نتیجہ گیری کا محور حق تعالیٰ کی بے پایانی، اس کی ذات کا ہر چیز پر محیط ہونا اور اس کا قائم بالذات ہونا ہے۔ امیر المومنین علیہ السلام نے اس حصے میں گفتگو کا حق ادا کیا ہے۔ اس میدان میں بھی آپؑ سے پہلے اور نہ آپؑ کے بعد کوئی آپ کی برابری کر سکا ہے۔

دوسرا مسئلہ جو نہج البلاغہ میں مذکور ہے وہ خدا کے بسیط مطلق ہونے کا مسئلہ ہے۔ یعنی ہر قسم کی دوئی، ترکیب اور ذات و صفات میں جدائی کی نفی ہے اور اس بارے میں بھی بار بار بحث ہوئی ہے۔

اس کے علاوہ کچھ اہم اور بے نظیر (جدید) مسائل اور بھی ہیں۔ مثلاً خدا کا آخر ہونے کے ساتھ ساتھ اوّل بھی ہونا۔ اور باطن ہونے کے باوصف ظاہر بھی ہونا۔ وقت اور عدد سے بھی اس کا مقدم ہونا۔ نیز اس کی قدامت کا قدامتِ زمانی اور اس کی وحدت کا وحدتِ عددی نہ ہونا۔ خدا کی ذاتی بزرگی، قدرت، بے نیازی، خالقیت، اس کی ایک حالت کا اسے دوسری حالت سے غافل نہ کرنا، اس کے کلام کا عین فعل ہونا، اس کی پہچان میں عقلی قوت کے حدود اور یہ کہ معرفت سے مراد پردۂ عقل پر اس کی تجلّی ہے (نہ کسی موضوع یا معنی کا ذہنوں میں سما جانا) نیز خدا کے جسم ہونے، حرکت کرنے، ساکن ہونے، متغیّر ہونے، پابندِ زمان و مکان ہونے، کسی چیز کا اس کے مثل، اس کی ضد، اس کا شریک اور مشابہ ہونے، نیز وسیلے کے استعمال، محدودیت اور عدد ہونے کی نفی کرنا وغیرہ۔ ان کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل بھی ہیں جن میں سے ہر ایک کے لیے ہم انشاءاللہ مثالیں پیش کریں گے۔

یہ وہ موضوعات ہیں جن کا اس حیرت انگیز کتاب میں ذکر ہوا ہے۔ اور یہ باتیں ہر اس فلسفی کو بحرِ حیرت میں غرق کر دیتی ہیں جو قدیم اور جدید فلسفیانہ افکار سے آگاہ ہے۔

نہج البلاغہ میں مذکوران مسائل پر تفصیلی بحث کے لیے ایک جداگانہ اور مفصل کتاب درکار ہے۔ اور ایک یا دو مقالوں سے ان کی تشریح ممکن نہیں۔ اس لیے ناچار ہم ایک اجمالی نگاہ ہی پر اکتفا کریں گے۔ لیکن اجمالی مطالعے سے قبل مقدمہ کے طور پر چند نکات کی طرف اشارہ ضروری ہے۔

تلخ اعتراف

ہم شیعوں کو اعتراف کرنا چاہیے کہ ہم جس شخص کی پیروی کا دم بھرتے ہیں

اس کے ساتھ ہم نے دوسروں سے زیادہ زیادتی نہیں تو کم از کم سہل انگاری ضرور کی ہے۔
اصولاً ہماری یہ کوتاہی ظلم کا درجہ رکھتی ہے۔ بہرحال ہم نے یا تو علیؑ کو پہچاننے کی تمنا ہی نہیں
کی یا ہم پہچاننے میں ناکام رہے ہیں۔ ہماری زیادہ تر کوششیں علی علیہ السلام کے بارے
میں رسولِ اکرمؐ کے صریحی فرمودات، نیز ان تصریحات کو اہمیت نہ دینے والوں کو بُرا بھلا
کہنے کے بارے میں رہی ہیں لیکن خود مولا علیؑ کی شخصیت کے بارے میں ہم نے تساہل سے
کام لیا ہے۔ ہم اس بات سے غافل رہے ہیں کہ خدائی عطار نے جس مُشک کی تعریف کی
ہے وہ بذات خود دلکش خوشبو رکھتا ہے۔ سب سے ضروری امر تو یہ تھا کہ ہم اس بُو کو
پہچانیں اور اپنے مشامِ جان کو اس کی خوشبو سے معطّر کریں۔ یعنی ضروری ہے کہ اسے خود
پہچانیں اور دوسروں کو پہچنوائیں۔ خدائی عطار نے اس خوشبو کی تعریف اس لیے کی تھی
تاکہ لوگ اس کی خوشبو سے آشنا ہوں۔ نہ یہ کہ ہم عطار کی بات سننے پر ہی اکتفا کریں
اور اپنے وقت کو مُعرِّف کے تعارف کی بحث میں صرف کریں نہ کہ خود مُعرَّف کی پہچان میں۔

اگر نہج البلاغہ کسی اور کی ہوتی تو کیا اس کے ساتھ یہی سلوک ہوتا؟ ہمارا
ملک ایران شیعیان علیؑ کا مرکز ہے اور ایرانیوں کی زبان فارسی ہے۔ آپ ذرا نہج البلاغہ
کے فارسی ترجموں اور شرحوں پر نگاہ دوڑائیں اور پھر اپنی کارکردگی کا جائزہ لیں۔

خلاصہ یہ کہ معارف الٰہی اور دیگر مضامین کے بیان کی رو سے دوسرے
مسلمانوں کی روایات اور دعائیں شیعی روایات واحادیث اور دعاؤں کا پاسنگ بھی
نہیں۔ جو باتیں اصول کافی، توحید صدوق اور احتجاج طبرسی میں ملتی ہیں وہ کسی غیر شیعی
کتاب میں دستیاب نہیں۔ اس سلسلے میں غیر شیعی کتب میں جو کچھ موجود ہے وہ گاہے
ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ قطعاً جعلی ہیں۔ کیونکہ وہ قرآنی
نصوص اور اصولوں کے منافی ہیں اور ان سے تجسیم اور تشبیہ[1] کی بُو آتی ہے۔

---

[1] تجسیم یعنی خدا کے لیے جسم کا قائل ہونا اور تشبیہ یعنی خدا کے لیے شبیہ قرار دینا (مترجم)

ہاشم معروف حسینی نے اپنی تازہ ترین تالیف " دراسات فی الکافی للکلینی والصحیح للبخاری " میں ایک اچھی جدت پسندی کا ثبوت دیا ہے اور الٰہیات سے متعلق صحیح بخاری اور کافی کلینی کی روایات کا مختصر موازنہ پیش کیا ہے۔

شیعی طرزِ تفکّر

ائمہ علیہم السلام کا الٰہیات سے متعلق موضوعات کو چھیڑنا اور ان مسائل کا تجزیہ وتحلیل کرنا (جن کا ایک نمونہ اور ان میں سرِفہرست نہج البلاغہ ہے) اس بات کا سبب بنا کہ انہی قدیم ایام سے شیعی فکر، فلسفی طرزِ تفکر کی صورت اختیار کر گئی۔ البتہ یہ اسلام میں کوئی نئی بات اور بدعت نہ تھی۔ بلکہ یہ ایک ایسی راہ ہے جو قرآن نے مسلمانوں کے سامنے کھولی تھی۔ اور ائمۂ اہلِ بیت علیہم السلام نے تعلیماتِ قرآنی کی پیروی اور تفسیرِ قرآن کے عنوان سے ان حقائق کا اظہار کیا ہے۔ اور یہاں اگر کسی کی مذمت ہو بھی تو دوسروں کی ہونی چاہیے جو اس راہ پر نہیں چلے اور اس وسیلے سے استفادہ نہ کر سکے

تاریخ بتاتی ہے کہ صدرِ اسلام سے ہی دوسروں کی نسبت شیعہ ان مسائل کی طرف زیادہ توجہ دیتے آئے ہیں۔ اہل سنت کے درمیان فرقہ معتزلہ جو شیعوں سے زیادہ قریب تھا، اس طرف کچھ زیادہ مائل تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔ اہل سنت کے مجموعی مزاج نے اسے قبول نہ کیا۔ اس طرح قریباً تیسری صدی کے بعد ان کا خاتمہ ہو گیا۔

احمد امین مصری "ظہر الاسلام" کی پہلی جلد میں اس بات کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ مصر میں فاطمی حکمرانوں (جو شیعہ تھے) کے ذریعے چلنے والی فلسفی تحریک پر بحث کے بعد کہتا ہے:

" فلسفے کا تعلق سنیوں کی نسبت شیعوں سے زیادہ رہا ہے اور اس حقیقت کو ہم مصر کی فاطمی حکومت اور ایران میں آلِ بویہ

کے عہد میں دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ جدید دور میں تمام دوسرے
اسلامی ممالک کی بہ نسبت ایران کی فلسفے پر زیادہ توجہ
رہی ہے جو ایک شیعہ ملک ہے۔ سید جمال الدین اسد آبادی
نے جو شیعیت کی طرف مائل تھے اور جنھوں نے ایران میں فلسفہ
پڑھا تھا مصر پہنچتے ہی وہاں ایک فلسفی تحریک کو جنم دیا۔"

لیکن احمد امین اس مسئلے میں کہ فرقۂ شیعہ کیوں غیر شیعہ فرقوں کی نسبت
فلسفے کی طرف زیادہ مائل رہا ہے عمداً یا سہواً غلطی کا شکار ہوا ہے۔ کہتا ہے:

"شیعوں کا عقلی اور فلسفی بحثوں کی جانب زیادہ راغب ہونے
کا سبب باطنیت اور تاویل کی طرف ان کا رجحان ہے۔ وہ
اپنی باطنیت کی توجیہ کے لیے فلسفے کی مدد لینے پر مجبور تھے۔
اسی لیے فاطمی دور کے مصر نیز بویہی، صفوی اور قاجاری
دور کے ایران کا تمام اسلامی ممالک کی بہ نسبت فلسفے کی طرف
زیادہ رجحان رہا ہے۔"

احمد امین کی یہ بات لغو بیانی سے زیادہ نہیں۔ فلسفے کی طرف شیعوں کا
یہ رجحان ان کے اماموںؑ کا پیدا کردہ ہے۔ یہی ائمہؑ تو تھے جو اپنے دلائل، اپنی تقریریں،
اپنی روایات و احادیث اور دعاؤں میں فلسفے کے بلند ترین اور باریک ترین نکتے بیان
فرماتے تھے۔ نہج البلاغہ انہی کا ایک نمونہ ہے۔

حتیٰ کہ احادیثِ نبویؐ میں بھی ہم شیعہ روایات میں ایسی بہترین احادیث
کو پاتے ہیں جو غیر شیعی احادیث میں پیغمبر اکرمؐ سے مروی نہیں۔ شیعی طرزِ تفکر کا
تعلق صرف فلسفے سے ہی نہیں بلکہ علمِ کلام، فقہ اور اصول فقہ میں بھی اسے خصوصی
امتیاز حاصل ہے۔ اور یہ سب ایک ہی ریشہ کے برگ و بار ہیں۔

کچھ دوسرے لوگ "ملّت ایران" کو اس فرق کا سبب سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ شیعہ ایرانی تھے۔ اور ایرانی شیعہ۔ اور چونکہ ایران کے لوگ غور و فکر کرنے والے اور باریک بین تھے اس لیے انھوں نے اپنی مضبوط عقل و فکر کے ذریعے شیعی نظریات کو ترقی دی اور اسے اسلامی رنگ دیا۔

برٹرینڈ رسل "تاریخِ فلسفۂ غرب" کی دوسری جلد میں اسی بنیاد پر اپنے نقطۂ نظر کا اظہار کرتا ہے۔ رسل نے اپنی طبیعت اور عادت کے مطابق نہایت بدتہذیبی کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔ البتہ وہ اپنے دعوے کے اثبات سے معذور ہے کیونکہ وہ اسلامی فلسفے سے بالکل ناواقف ہے اور اس سے معمولی آشنائی بھی نہیں رکھتا۔ کہاں یہ کہ وہ اس کی ابتدا اور اس کے سرچشمے کی تشخیص کرسکے۔

ہم اس طرز فکر کے حامیوں سے کہتے ہیں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نہ تو تمام شیعہ ایرانی تھے اور نہ ہی تمام ایرانی شیعہ تھے۔ کیا محمد بن یعقوب کلینی، محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ قمی اور محمد بن ابی طالب مازندرانی ایرانی تھے؟ اور محمد ابن اسماعیل بخاری، ابو داؤد سجستانی، اور مسلم بن حجاج نیشاپوری ایرانی نہ تھے؟؟ کیا نہج البلاغہ کو جمع کرنے والے سید رضی ایرانی تھے؟ کیا مصر کے فاطمی حکمران ایرانی تھے؟

کیوں مصر میں فاطمیوں کے اقتدار کے ساتھ فلسفی افکار زندہ اور ان کے زوال کے ساتھ یہ افکار ختم ہو گئے؟ اور پھر ایک ایرانی شیعہ سیّد کے ہاتھوں دوبارہ یہ فکر زندہ ہوتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس فلسفی طرز فکر اور اس فکری رجحان کی داغ بیل ڈالنے والے صرف اور صرف ائمۂ اہل بیتؑ ہی تھے۔ تمام سنی محققین اعتراف کرتے ہیں کہ علی علیہ السلام اصحابِ رسولؐ میں سب سے زیادہ صاحبِ حکمت تھے۔ اور دوسروں کی ذہنی صلاحیتوں کی نسبت آپؑ کی ذہنی سطح کی بات ہی کچھ اور تھی۔

بو علی سینا سے قول نقل ہوا ہے :

"اصحابِ رسولؐ کے درمیان علی علیہ السلام کی مثال "جزئیاتِ محسوسہ" کے درمیان "کلی" کی طرح تھی یا یوں کہیے کہ مادی اجسام کے درمیان قاہر عقلوں کی طرح تھی ۔"

بدیہی بات ہے کہ ایسے امام کے پیروکاروں کا طرزِ تفکر دوسروں کے طرزِ تفکر سے بالکل مختلف ہوگا ۔

احمد امین اور کچھ دوسرے حضرات ایک اور غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں ۔ انھوں نے اس قسم کی باتوں کے علی علیہ السلام سے منسوب ہونے کی تردید کی ہے ۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اہل عرب یونانی فلسفے کی آمد سے پہلے اس قسم کی بحثوں، تجزیہ و تحلیل اور موشگافیوں سے آگاہ نہ تھے ۔ یہ باتیں بعد میں یونانی فلسفے سے آگاہ افراد نے گھڑی ہیں ۔ اور پھر امام علی ابن ابی طالب کی طرف ان کو منسوب کر دیا ہے ۔

ہمیں بھی اعتراف ہے کہ اہلِ عرب اس قسم کی باتوں سے آشنا نہ تھے ۔ نہ صرف اہلِ عرب بلکہ غیر عرب بھی آگاہ نہ تھے ۔ یونان اور یونانی فلسفہ کو بھی ان باتوں کی خبر نہ تھی ۔

احمد امین پہلے تو علیؑ کو فکری لحاظ سے ابوجہل و ابوسفیان جیسے اعراب کی صف میں نیچے لے آتا ہے ۔ اس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ترتیب دیتا ہے ۔ کیا ایامِ جاہلیت کے عرب ان مطالب و مفاہیم سے آگاہ تھے جو قرآن لے کر آیا تھا ؟ کیا علیؑ، پیغمبرؐ کے خصوصی تربیت شدہ اور تعلیم یافتہ نہ تھے ؟ کیا پیغمبرؐ نے علیؑ کا اپنے اصحاب میں سب سے زیادہ عالم ہونے کی حیثیت سے تعارف نہیں کرایا ؟ کیا ضرورت ہے کہ ہم بعض ایسے اصحاب کی شان برقرار رکھنے کی خاطر جو عام سطح کے افراد تھے کسی دوسرے شخص کے مقام اور اس کی فضیلت سے انکار کریں جو اسلام کی بدولت بلند ترین عرفانی مقام اور تجلیِ باطنی سے

بہرہ اندوز تھا۔

احمد امین کہتا ہے :

" یونانی فلسفے سے پہلے عرب کے لوگ ان مضامین اور مطالب سے آشنا نہ تھے جو نہج البلاغہ میں بیان ہوئے ہیں۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ نہج البلاغہ کے مضامین اور مفاہیم سے یونانی فلسفے کے بعد بھی آگاہ نہیں ہوئے۔ نہ صرف یہ کہ اہل عرب آگاہ نہیں ہوئے بلکہ غیر عرب مسلمان بھی آگاہ نہ ہوئے۔ کیونکہ یونانی فلسفہ بھی ان امور سے بے خبر تھا۔ یہ تو اسلامی فلسفے کی خصوصیات میں سے ہیں۔ یعنی اسلام کی امتیازی باتیں ہیں اور اسلامی فلسفیوں نے اسلامی اصولوں کی روشنی میں تدریجاً ان کو اپنے فلسفے میں داخل کیا۔

ماوراء الطبیعی امور میں فلسفی نظریات کی قدر و قیمت

جیسا کہ ہم نے پہلے تذکرہ کیا کہ نہج البلاغہ میں الٰہیاتی موضوعات کو دو طرح سے چھیڑا گیا ہے۔ پہلی قسم میں مادی دنیا اور اس کی اندرونی تنظیم پر ایک ایسے آئینے کی حیثیت سے جو اپنے موجد کے علم و کمال کو واضح کرتا ہے، بحث و تمحیص ہوئی ہے۔ دوسری قسم میں خالص عقلی افکار اور صرف فلسفی نظریات کو بیان کیا گیا ہے۔ نہج البلاغہ کی الٰہیاتی بحثوں کا اکثر حصہ خالص عقلی تفکرات اور خالص فلسفی حساب کتاب پر مشتمل ہے۔ ذاتِ الٰہی کی صفاتِ کمالیہ وجلالیہ کے بارے میں صرف دوسرے طریقے سے استفادہ کیا گیا ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اس قسم کی بحثوں کی قدر و قیمت اور اس طرز تفکر کے استعمال میں شک اور شبہ پایا جاتا ہے۔ ہمیشہ ایسے افراد موجود رہے ہیں جو اس قسم کی بحثوں کو عقلی اور شرعی یا ان میں سے کسی ایک نقطۂ نظر سے ناجائز تصور کرتے ہیں۔ ہمارے دور میں بھی ایک گروہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس قسم کا تجزیہ وتحلیل اسلامی روح کے منافی ہے۔ اور

مسلمان قرآنی رہنمائی اور الہام نہیں بلکہ یونانی فلسفے کے زیر اثر ان بحثوں میں پڑ گئے ہیں۔ اور اگر مسلمان اچھی طرح قرآنی تعلیمات کو مدنظر رکھتے تو وہ اس قسم کے پر پیچ مسائل میں گرفتار نہ ہوتے۔ یہ لوگ اصولی طور پر اسی بنیاد پر نہج البلاغہ کے اس حصے کو علی علیہ السلام کا کلام سمجھنے میں شک کا شکار ہیں۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں پائے جانے والے ایک گروہ نے شرعی نقطۂ نظر سے اس قسم کی بحثوں کی مخالفت کی۔ اس گروہ کا دعویٰ تھا کہ مسلمانوں پر فرض ہے کہ عام لوگوں کی فہم کی حد تک الفاظ کے ظاہر سے جس قدر سمجھا جا سکتا ہے اسی کو بسر و چشم قبول کریں۔ اس کے بارے میں ہر قسم کا سوال و جواب اور چون و چرا بدعت ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی آیۂ قرآنی "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارے میں سوال کرتا تو وہ ناراضگی کا اظہار کرتے اور اس طرح کے سوال کو ناجائز قرار دیتے اور کہتے کہ:

"اَلْكَيْفِيَّةُ مَجْهُوْلَةٌ وَالسُّؤَالُ بِدْعَةٌ"۔

"حقیقت ہمارے لیے غیر واضح ہے اور اس کے متعلق سوال کرنا ممنوع ہے"۔ ؎

تیسری صدی میں یہ گروہ جسے بعد میں اشاعرہ کہا گیا، فرقۂ معتزلہ کے مقابلے میں جیت گیا جو اس طرح کے تفکرات کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کامیابی نے اسلام کی عقلی زندگی پر ایک بہت گہری ضرب لگائی۔ خود ہمارے اخباری حضرات بھی دسویں سے چودھویں صدی تک خصوصاً دسویں اور گیارہویں صدی میں فکری طور پر اشاعرہ کی پیروی کرتے تھے۔ یہ تو تھا شرعی پہلو۔

رہا عقلی نقطۂ نظر تو یورپ میں طبیعیات کے بارے میں عقلی روش کی بجائے

؎ اصول فلسفہ در روش ریالیسم (شہید مطہری کی گرانقدر تالیف) جلد پنجم کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیے۔

حسی اور تجربیاتی طرز فکر کی کامیابی کے بعد یہ نظریہ وجود میں آیا کہ عقلی روش نہ صرف طبیعیات میں بلکہ کہیں بھی معتبر نہیں ہے ۔ اور قابل اعتماد فلسفہ صرف حسی فلسفہ ہے ۔ اس نظریے کا لازمی نتیجہ الٰہیاتی مسائل کے مشکوک اور غیر قابل اعتماد ہونے کی صورت میں نکلا ۔ کیونکہ یہ مسائل حسی اور تجربیاتی مشاہدے کی قلمرو سے خارج ہیں ۔

دنیائے اسلام میں ایک طرف سے اشعری افکار کی لہروں اور دوسری جانب سے طبیعیات میں مادی اور تجربیاتی طرز فکر کی پے در پے اور حیرت انگیز کامیابیوں نے غیر شیعہ مسلمان مصنفین کو مضطرب کر دیا جس کے نتیجے میں ایک ایسے مخلوط نظریے نے جنم لیا جس نے شرعی اور عقلی دونوں لحاظ سے الٰہیات میں عقلی روش کے استعمال کو ممنوع قرار دیا ۔ شرعی پہلو سے تو وہ اس بات کے دعویدار ہوئے کہ قرآن کی رو سے خداشناسی کا واحد قابل اعتماد راستہ حسی اور تجربیاتی طریقہ یعنی عالم خلقت کا مطالعہ ہے ۔ اور اس کے علاوہ ہر چیز فضول ہے ۔ قرآن نے اپنی دسیوں آیات میں لوگوں کو مظاہر قدرت کے مطالعے کی دعوت دی ہے ۔ اور طبیعیات کو مبداء و معاد کی چابی اور نشانی قرار دیا ہے ۔ اور عقلی نقطہ نظر سے یورپ کے مادی فلسفیوں کے اقوال کا اپنی باتوں اور تحریروں میں ذکر کیا ہے ۔

فرید وجدی نے "عَلیٰ اطلال المذهب المادی" اور سید ابو الحسن علی ندوی نے "مَاذَا خَسِرَ الْعَالَمْ بِانحطاط المسلمین" نامی کتابوں میں اور سید قطب جیسے اخوان المسلمین کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی تبلیغ اور مخالفین کے نظریے کی سختی سے مخالفت کی ہے ۔

" ندوی " مسلمانوں کا جاہلیت سے اسلام کی طرف سفر " نامی فصل میں " الٰہیات میں محکمات و بیّنات " کے عنوان کے تحت لکھتا ہے :

" پیغمبروں نے لوگوں کو خدا کی ذات وصفات ، کائنات اور انسان کے انجام سے آگاہ کیا ۔ اور ان امور کے بارے میں انسانوں کے لیے

بے اجر معلومات فراہم کیں اور انسان کو ان مسائل میں جن کے مبادی اور مقدمات ان کے اختیار میں نہیں بحث و تحقیق سے بے نیاز کیا۔ (کیونکہ یہ علوم حس اور طبیعیات سے ماوراء ہیں۔ اور انسانی علم و فکر کی دنیا محسوسات تک محدود ہے) لیکن لوگوں نے اس نعمت کی قدر و قیمت کو نہیں پہچانا اور ان مسائل میں بحث و تمحیص میں پڑ گئے جو دراصل تاریکی میں بھٹکنے کے علاوہ کچھ نہیں ہے"[1]

یہی مصنف اپنی کتاب کے ایک دوسرے باب میں جو مسلمانوں کے زوال سے بحث کرتا ہے۔ "مفید علوم کو کم اہمیت دینے" کے عنوان سے علماء اسلام پر یوں تنقید کرتا ہے:

"مسلمان دانشمندوں نے جس قدر یونانیوں سے سیکھے ہوئے مابعد الطبیعیات پر بحث کو اہمیت دی اس قدر اہمیت تجرباتی اور حسی علوم کو نہ دی۔ مابعد الطبیعیات اور یونانی الٰہیاتی فلسفہ دراصل ان کے وہی بت پرستانہ اعتقادات ہیں جن کو انھوں نے اصطلاحی رنگ سے رنگا ہے۔ یہ گمان، اندازے اور لفاظی کا ایک مجموعہ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ خداوند عالم نے مسلمانوں کو اپنی آسمانی تعلیمات کے ذریعے ان مسائل میں بحث و تمحیص اور تجزیہ و تحلیل (جو کیمیائی تجزیہ و تحلیل سے مشابہ ہیں) سے بے نیاز کیا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے اس عظیم نعمت کا کفران اور اپنی قوت و فکر کو ان مسائل میں صرف کیا ہے۔"[2]

---

[1] "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین" طبع چہارم صفحہ ۹۷

[2] "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین" طبع چہارم صفحہ ۱۳۵

یقیناً فرید وجدی اور ندوی جیسے افراد کا نظریہ وہی اشعریوں والی "رجعت پسندی" ہے البتہ ایک جدید اور ماڈرن صورت میں یعنی حسی فلسفے کے لیبل کے ساتھ۔

سر دست ہم فلسفیانہ تعقلات کی اہمیت کے بارے میں فلسفیانہ پہلو سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ کتاب "اصول فلسفہ و روش ریالیزم" کے "ارزش معلومات" اور "پیدائشِ کثرت درادراکات" نامی مقالوں میں اس بارے میں کافی حد تک بحث ہوئی ہے۔ یہاں ہم قرآنی نقطۂ نظر سے گفتگو کو آگے بڑھاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ کیا قرآن کریم الٰہیات میں تحقیق کی واحد راہ، فطرت کے مطالعے کو قرار دیتا ہے۔ اور کسی اور طریقے کو صحیح نہیں سمجھتا؟ یا ایسا نہیں ہے؟

لیکن اس سے پہلے ایک بات کی یاد دہانی ضروری ہے اور وہ یہ کہ اشعریوں اور غیر اشعری حضرات کے درمیان نظریاتی اختلاف اس بات میں نہیں کہ "الٰہیاتی مسائل میں کتاب و سنت سے استفادہ کرنا چاہیے یا نہیں"۔ بلکہ اختلاف استفادہ کرنے کے طریقے میں ہے۔ فرقہ اشعری کے نزدیک استفادہ صرف اور صرف تعبّداً ہونا چاہیے۔ یعنی ہم وحدانیت، علم، قدرت اور دوسرے اسماء حسنیٰ سے خدا کی تعریف و توصیف اس لیے کرتے ہیں کہ شرع نے یہی کہا ہے۔ وگرنہ ہمیں کیا معلوم کہ خداوند عالم ان صفات سے متصف ہے بھی یا نہیں؟ کیونکہ ان باتوں کے اصول و مبادی ہمارے اختیار سے باہر ہیں۔ پس ہمیں ہر حال میں یہ ماننا پڑے گا کہ خدا ایسا ہے۔ لیکن ہم یہ جان اور سمجھ نہیں سکتے کہ خدا کیسا ہے۔ اور اس بارے میں دینی تعلیمات ہمیں یہ سکھاتی ہیں کہ دینی نقطۂ نظر سے کس طرح سوچیں، کس طرح غور کریں اور یہ کہ ہم کیسے اعتقادات رکھیں تاکہ ہمارے اعتقادات انھی تعلیمات کے مطابق ہوں۔

لیکن ان کے مخالفین کے نزدیک یہ امور دیگر عقلی اور استدلالی امور کی

طرح قابل فہم ہیں۔ یعنی کچھ ایسے اصول اور مبادی موجود ہیں جن کو اگر انسان اچھی طرح جان لے تو ان امور کو سمجھ سکتا ہے۔ شرعی تعلیمات کا کارنامہ یہ ہے کہ وہ عقل و فکر کے لیے الہام بخش اور ذہنوں کے لیے مہمیز کا کام دیتی ہیں۔ بنیادی طور پر فکری مسائل کے معاملے میں تقلید محض غیر معقول ہے۔ انسان کا کسی کے حکم اور آرڈر کے مطابق سوچنے اور نتیجہ اخذ کرنے کی مثال یوں ہے گویا ایک قابل مشاہدہ چیز میں تقلید کرے۔ اور اپنے مخاطب سے پوچھے کہ میں اس چیز کا مشاہدہ کس طرح کروں۔ اسے چھوٹی سمجھوں یا بڑی، سفید سمجھوں یا سیاہ، خوبصورت یا بدصورت۔ تقلیدی سوچ سے مراد فکر نہ کرنے اور سوچے سمجھے بغیر قبول کرنے کے علاوہ کچھ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ بحث اس بات میں نہیں کہ انسان حاملانِ وحی کی تعلیمات کی حدود سے آگے بڑھ سکتا ہے یا نہیں۔ نعوذ باللہ آگے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو بات بھی وحی اور خاندان وحی کے ذریعے پہنچی ہے وہ خدائی تعلیمات اور کمال کی آخری سیڑھی ہے۔ بات تو انسانی عقل و فکر کی استعداد کے بارے میں ہے کہ کیا وہ ان مسائل سے متعلق چند اصولوں اور ضوابط کو سامنے رکھ کر علمی اور عقلی روش اختیار کر سکتا ہے؟ یا نہیں؟ [1]

رہا مسئلہ قرآن کا فطرت میں غور و فکر کی دعوت دینے اور خدا اور ماوراء الطبیعی امور کی پہچان کے لیے فطرت کے وسیلہ ہونے کا۔

اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ انسانی عقل کا فطرت اور عالم خلقت میں، معرفت خدا کی نشانیوں کے طور پر غور کرنا قرآنی تعلیمات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ نیز قرآن کا اس بات پر شدید اصرار ہے کہ لوگ زمین و آسمان نباتات و حیوانات اور انسان کے بارے میں جستجو اور علمی تحقیق کریں۔ اس کے علاوہ اس بات میں

---

[1] فارسی تالیف مقدمہ جلد پنجم "اصول فلسفہ و روش ریالیزم"

بھی شک نہیں کہ مسلمانوں نے اس سلسلے میں کماحقہٗ اقدام نہیں کیا۔ اس سستی کی اصلی وجہ شاید وہی یونانی فلسفہ تھا جو صرف اور صرف عقلی اور خیالی امر تھا۔ حتیٰ کہ طبیعیات میں بھی اسی طرز فکر سے کام لیتا تھا۔ ہاں البتہ (جیسا کہ سائنس کی تاریخ شاہد ہے) مسلمان دانشوروں نے یونانیوں کی طرح تجرباتی طرز و روش کو مکمل طور پر نہیں ٹھکرایا بامسلمان تجرباتی روش کے موجد شمار ہوتے ہیں۔ اہل یورپ اس طرز و روش کے موجد نہیں۔ (اگرچہ غلطی سے مشہور یہی ہے) بلکہ وہ مسلمانوں کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

آثارِ فطرت میں غور و فکر کی اہمیت

ان سب باتوں کے باوجود ایک نکتہ قابلِ غور ہے اور وہ یہ کہ مخلوقاتِ ارض و سما میں غور و فکر کرنے پر قرآن کی اس قدر شدید تاکید کا مطلب کیا یہ ہے کہ غور و فکر کی ہر دوسری راہ ممنوع ہے؟ یا نہیں بلکہ قرآن نے جس طرح لوگوں کو خدا کی نشانیوں میں غور و فکر کی دعوت دی ہے اسی طرح اور قسم کے غور و فکر کی بھی دعوت ہے؟ اصولاً مخلوقات اور آثار خلقت کے مطالعہ کی ان معارف تک رسائی کے لیے مدد کے نقطۂ نظر سے کیا قدر و قیمت ہے جو قرآن کو مطلوب ہیں اور جن کی طرف اس کتاب میں اشارتاً یا صراحتاً ذکر ہوا ہے؟

حقیقت تو یہ ہے کہ آثار فطرت کے مطالعے سے قرآن کریم میں صریحاً بیان ہونے والے مسائل میں انتہائی کم مدد لی جا سکتی ہے۔ قرآن کریم نے الہٰیات کے بارے میں کچھ ایسے مسائل کو چھیڑا ہے جو فطرت اور مخلوقات کے مطالعے سے حل نہیں ہو سکتے۔

آثار فطرت میں غور و فکر کا فائدہ اس قدر ہے کہ یہ نہایت وضاحت کے ساتھ ایک ایسی مدبر اور حکیم و علیم قوت کو ثابت کرتے ہیں جو اس عالم کے نظام کو چلا رہی ہے۔ حسی اور تجرباتی نگاہ سے کائنات صرف اس حقیقت کی آئینہ دار ہے

کہ ایک ماورار الطبیعیاتی قوت اور ایک قوی اور حکیم ہستی کارخانۂ عالم کو چلا رہی ہے۔

لیکن قرآن صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا کہ انسان یہ جان لے کہ ایک طاقتور علیم اور حکیم قدرت کے ہاتھوں میں کائنات کی باگ ڈور ہے۔ یہ بات ممکن ہے دیگر آسمانی کتابوں کے بارے میں صحیح ہو۔ لیکن قرآن کے بارے میں کہ جو آخری آسمانی پیغام ہے اور اس نے خدا اور ماورار الطبیعیات کے بارے میں بہت سے مسائل کو چھیڑا ہے کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

خالص عقلی مسائل

سب سے پہلا بنیادی مسئلہ جس کا جواب محض فطرت کے آثار میں غور و فکر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس ماورار الطبیعیاتی قدرت کا واجب الوجود ہونا اور مخلوق نہ ہونا ہے۔ کائنات زیادہ سے زیادہ اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ اس کا انتظام ایک قوی اور حکیم ہستی کے ہاتھوں میں ہے۔ لیکن یہ کہ خود اس ہستی کی حالت اور کیفیت کیا ہے؟ آیا وہ کسی اور کا دستِ نگر ہے یا خود مختار اور مستقل ہے؟ اگر کسی دوسری ہستی کا محتاج ہے تو اس دوسری ہستی کی کیفیت کیا ہے، وہ کیسی ہے؟

قرآن کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں کہ ہم یہ جان لیں کہ ایک مضبوط اور دانا قوت کائنات کو چلا رہی ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ حقیقت میں اصل اور پوری کائنات کو چلانے والی قوت "اللہ" ہے اور وہ اللہ "لیس کمثلہ شیئ" کا مصداق ہے۔ ہر کمال اس کی ذات میں جمع ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ کمالِ مطلق ہے اور خود قرآن کی تعبیر کے مطابق وہ "لہ المثل الاعلیٰ" ہے۔ فطرت کا مطالعہ ہمیں ان مطالب سے کیسے آگاہ کر سکتا ہے؟

دوسرا مسئلہ خدا کی وحدانیت اور یگانگت کا ہے۔ قرآن نے اس مسئلے کو

استدلالی شکل میں پیش کیا ہے۔ اور (منطق کی اصطلاح میں) ایک قیاس استثنائی کے ذریعے اس مقصد کو بیان کیا ہے۔ قرآن نے اس سلسلہ میں جو دلیل دی ہے اسے اسلامی فلسفہ "برہان تمانع" کے نام سے یاد کرتا ہے۔ کبھی اس نے فاعلی علتوں کے تمانع کا راستہ اختیار کیا ہے۔ "لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا۔" "یاد رکھو اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ اور خدا بھی ہوتے تو زمین و آسمان دونوں برباد ہو جاتے۔" (سورہ انبیاء ۲۱۔ آیت ۲۲)

اور کبھی تمانع عللِ غائی: "وما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الٰہ اذاً لذھب کل الٰہ بما خلق ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔" "یقیناً خدا نے کسی کو فرزند نہیں بنایا ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا خدا ہے ورنہ ہر خدا اپنی مخلوقات کو لے کر الگ ہو جاتا اور ہر ایک دوسرے پر برتری کی فکر کرتا اور کائنات تباہ و برباد ہو جاتی۔" (سورہ مومنون ۲۳۔ آیت ۹۱) کے ذریعے بحث کی ہے۔ [1]

قرآن توحید اور خدا کی یگانگت کی معرفت کو نظام کائنات میں غور و فکر کے ذریعے حاصل کرنے کی ہرگز اس قدر تاکید نہیں کرتا جس قدر محض ایک ماوراء طبیعت خالق کی پہچان کے لیے اس طریقے کے استعمال پر زور دیتا ہے۔ نیز اس قسم کی تاکید درست بھی نہیں۔ قرآن میں کچھ اس قسم کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر:

"لیس کمثلہ شیٔ" ــــــ "وللہ المثل الاعلیٰ۔"

"لہ الاسماء الحسنیٰ" ــــــ "والامثال العلیا" ــــــ

"الملک القدوس العزیز المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر" ــــــ "اینما تولوا فثم وجہ اللہ"

---

[1] رجوع کیجیے اصول فلسفہ و روشِ ریالیزم - جلد پنجم

"ھو اللہ فی السمٰوٰت و فی الارض" ـــــ "ھو الاوّل والاٰخر والظاھر والباطن" ـــــ "الحی القیوم" "اللہ الصمد"۔ لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد۔"

قرآن نے ان مسائل کو کس لیے چھیڑا ہے؟ کیا اس لیے کہ کچھ ناقابلِ فہم امور (جن کے اصول و مبادی (بقول ابوالحسن ندوی) انسان کی قدرت سے باہر ہیں) کو لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے اور ان کو حکم دیا جائے کہ بغیر سمجھے بوجھے طوعاً و کرہاً ان کو قبول کریں؟ یا نہیں بلکہ مقصد یہ تھا کہ لوگ سچ مچ خدا کو ان صفات اور کیفیات کے ساتھ پہچانیں؟ پس اگر مقصد یہ تھا کہ ان صفات کے ساتھ خدا کو پہچانا جائے تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ آثار فطرت ہمیں کیسے ان حقائق سے آگاہ کر سکتے ہیں؟ مخلوقات میں غور و فکر کے ذریعے ہم یہ جانتے ہیں کہ خدا علیم ہے۔ یعنی اس نے جو چیز بنائی ہے اس میں علم و حکمت کارفرما ہے۔ لیکن قرآن ہم سے صرف اس بات کا خواہاں نہیں کہ ہم جان لیں کہ خداوند عالم نے ہر چیز کو علم و حکمت کے ساتھ خلق کیا ہے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ:

"انہ بکل شیئٍ علیم۔"

(سورہ شوریٰ ۴۲۔ آیت ۱۲)

"لا یعزبُ عنہ مثقالُ ذرّۃٍ فی السمٰوٰت و لا فی الارض۔" (سورہ سبا ۳۴۔ آیت ۳)

"قل لو کان البحر مداداً لکلمٰت ربی۔"

(سورہ کہف ۱۸۔ آیت ۱۰۹)

یعنی خدا کا علم لامتناہی ہے، اس کی قدرت لامتناہی ہے۔ ہم مخلوقات کے

حسی اور عینی مشاہدے سے خدا کے علم و قدرت کے لامتناہی ہونے کو کیسے سمجھ سکتے ہیں؟

قرآن میں اور بھی بہت سے مسائل کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً کتب علوی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، جبر و اختیار، وحی و الہام وغیرہ جن میں سے کوئی بھی مخلوقات کے حسی مطالعے سے قابلِ درک نہیں۔

قطعی طور پر قرآن نے ان مسائل کو درس کے عنوان سے پیش کیا ہے۔ اور پھر ان اسباق میں تدبر و تفکر کی ہدایت اور تاکید (افلا یتدبرون القرآن ام علیٰ قلوب اقفالھا) کی طرح بعض آیات سے کی ہے۔ ان حقائق کو سمجھنے کے لیے طبعی طور پر کچھ راہوں کو معتبر سمجھا ہے۔ اور ان باتوں کو ناقابل فہم حقائق کے طور پر پیش نہیں کیا ہے۔

جن مسائل کا قرآن نے ماورار الطبیعی امور کے زمرے میں ذکر کیا ہے ان کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ مادی مخلوقات میں غور و فکر ان کو حل کرنے سے عاجز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مسلمان کبھی روحانی سیر و سلوک کے ذریعہ اور کبھی عقلی و فکری کوششوں کے راستے ان مسائل کی تحقیق کے لیے سرگرم رہے ہیں۔

نہ معلوم جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن الٰہیاتی مسائل کے بارے میں صرف آثار فطرت میں غور و فکر کو کافی سمجھتا ہے وہ قرآن میں بیان شدہ ان گوناگوں مسائل کے بارے میں جو محض اسی مقدس کتاب سے مخصوص ہیں کیا کہتے ہیں؟

گزشتہ دو حصوں میں ہم نے جن مسائل کی طرف اشارہ کیا، حضرت علی علیہ السلام نے ان پر صرف اور صرف قرآن مجید کی تفسیر کی غرض سے روشنی ڈالی ہے۔ اگر علیؑ نہ ہوتے تو شاید قرآن کی عقلی تعلیمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بغیر تفسیر کے پڑی رہتیں۔

ان موضوعات کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اب ہم نہج البلاغہ سے ان کے چند نمونے بیان کرتے ہیں:

خدا کی ذات اور صفات

اس فصل میں ہم الٰہیات سے مربوط مسائل یعنی خدا کی ذات و صفات سے متعلق مسائل کے بارے میں نہج البلاغہ سے کچھ نمونے اور مثالیں پیش کرنے کے بعد ان کا موازنہ اور ان سے نتائج حاصل کریں گے اور نہج البلاغہ کے اس حصّے کی بحث کو یہیں پر ختم کریں گے۔

اس سے پہلے میں قارئین سے معذرت خواہ ہوں کہ آخری تین ابواب خصوصاً اس باب میں ہماری بحث فنّی اور فلسفی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اسی لیے قدرتی طور پر کچھ ایسے مسائل پر بحث و تمحیص کی جائے گی جو اس قسم کے تجزیہ و تحلیل سے غیر مانوس اذہان پر بوجھ ثابت ہوں گے۔ لیکن اس کے بنا چارہ بھی نہیں کیونکہ نہج البلاغہ جیسی کتاب کے بارے میں بحث اونچ نیچ اور نشیب و فراز کی حامل ہوگی۔ ہم اسی بات کے پیش نظر اپنی بحث کو سمیٹتے ہیں۔ اور بعض نمونوں کے ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ اگر ہم لفظ بہ لفظ نہج البلاغہ کی شرح کرنا چاہیں تو اس کے لیے دفتر کے دفتر درکار ہوں گے۔

ذاتِ حق

کیا نہج البلاغہ میں خدا کی ذات اور یہ کہ وہ کیا ہے اور اس کی کیا تعریف ہو سکتی ہے کے بارے میں کوئی بحث ہوئی ہے؟

جی ہاں بحث ہوئی ہے اور بحث بھی کافی ہوئی ہے۔ لیکن اس تمام

بحث کا محور ایک نقطہ رہا ہے اور وہ یہ کہ ذاتِ خدا کی کوئی حد اور انتہا نہیں وہ ایک وجود مطلق ہے۔ اس کی کوئی "ماہیت" نہیں۔ ایک ایسی ذات ہے جو لامحدود ہے۔ ہر موجود چیز کی ایک حد اور انتہا ہوتی ہے۔ خواہ وہ موجود متحرک ہو یا ساکن۔ متحرک وجود بھی ہمیشہ اپنے حدود کو بدلتا رہتا ہے۔ لیکن ذاتِ الٰہی کے لیے حدود نہیں اور "ماہیت" کو جو اسے ایک خاص نوع تک محدود کرے اور اس کے وجود کو محدود بنائے۔ اس ذات میں دخل نہیں ہے۔ وجود کا کوئی کونا اس سے خالی نہیں۔ اس میں کسی قسم کا فقدان نہیں البتہ اس میں ایک چیز کا فقدان ہے اور وہ ہے فقدان کا فقدان۔ اور اس میں جس سلب کا وجود ہے وہ سلبِ سلب ہے۔ اور اگر اس میں کمی ہے تو وہ ہے اس کے مخلوق ہونے معلول ہونے، محدود ہونے، متعدد ہونے، مرکب ہونے اور محتاج ہونے کی کمی۔

نیز یہ کہ جن حدود میں اس کا داخلہ ممنوع ہے وہ ہیں فنا و عدم کی حدود۔

وہ ہر چیز کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن کسی چیز میں نہیں۔ نیز کوئی چیز اس کے ساتھ نہیں۔ کسی چیز کے اندر نہیں، لیکن کوئی چیز اس سے خالی بھی نہیں۔ وہ ہر قسم کی کیفیت و حالت اور ہر قسم کی تشبیہ و تمثیل سے پاک و منزہ ہے۔ کیونکہ یہ سب چیزیں ایک محدود مخصوص اور صاحب ماہیت وجود کے اوصاف ہیں۔

"مع کل شیئ لا بمقارنۃ وغیر کل شیئ لا بمزایلۃ۔"[1]

[1] خطبہ ۱

"وہ ہر چیز کے ساتھ ہے لیکن بطور ہمسر نہیں۔ وہ ہر چیز سے
الگ ہے لیکن اس سے کنارہ کش نہیں۔"

"لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنہا بخارج"۔[1]

"وہ نہ چیزوں کے اندر ہے اور نہ ان سے باہر۔"

وہ مخلوق میں حلول نہیں کر گیا کیونکہ حلول، حلول کرنے والے کی محدودیت اور اس کے گنجائش پا جانے کا باعث ہے۔ اس کے باوجود وہ کسی چیز سے باہر بھی نہیں کیونکہ باہر ہونا بھی بذات خود ایک قسم کی محدودیت ہے۔

"بَانَ مِنَ الْاَشْیَآءِ بِالْقَھْرِ لَھَا وَالْقُدْرَۃِ عَلَیْھَا وَبَانَتِ الْاَشْیَآءُ مِنْہُ بِالْخُضُوْعِ"۔[2]

"وہ سب چیزوں سے اس لیے علیحدہ ہے کہ وہ ان پر چھایا ہوا ہے اور ان پر اقتدار رکھتا ہے اور تمام چیزیں اس لیے اس سے جدا ہیں کہ وہ اس کے سامنے جھکی ہوئی ہیں۔"

چیزوں سے اس کی مغایرت اور جدائی اس لیے ہے کیونکہ وہ ان پر قادر و قاہر اور مسلّط ہے۔ اور ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی قاہر خود مقہور ہو، کوئی قادر خود مقدور ہو اور کوئی مسلّط خود مسخر ہو۔ نیز چیزوں کی اس سے مغایرت اور جدائی اس لحاظ سے ہے کہ اشیاء اس کی کبریائی کے آگے مطیع اور سرِ تسلیم خم کیے ہوئے ہیں۔ اور ظاہر ہے جو چیز بذاتِ خود مطیع و مسخر ہو (یعنی

---

[1] خطبہ ۱۸۴

[2] خطبہ ۱۸۴

عین اطاعت وتسلیم کا پیکر ہو) وہ ہرگز اس ذات کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتی جو بذات خود بے نیاز ہو۔ ذاتِ حق کی اشیاء سے جدائی اس طریقے سے نہیں کہ ان کے درمیان کوئی حدِ فاصل او رنشانی ہو بلکہ ان کا اختلاف، خالق ہونے اور مخلوق ہونے، کامل ہونے اور ناقص ہونے نیز قوی ہونے اور ضعیف ہونے کے لحاظ سے ہے۔

علی علیہ السلام کے فرمودات میں اس قسم کی باتیں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ تمام دوسرے مسائل (جن کا بعد میں ذکر ہوگا) کی اساس یہی ہے کہ خدا ایک لامحدود اور مطلق وجود ہے اور وہ ہر قسم کی حد، ماہیت اور کیفیت سے مبرّا ہے۔

خدا کی وحدانیت عددی نہیں

توحید سے متعلق نہج البلاغہ کے موضوعات بحث میں سے ایک یہ ہے کہ ذاتِ اقدس کی وحدانیت سے مُراد عددی وحدانیت نہیں ہے بلکہ ایک اور قسم کی وحدانیت ہے۔ واحد عددی سے مراد یہ ہے کہ اس میں وجود کے تکرر کا امکان ہو۔ ہم جب کسی ماہیت یا کلی چیز کا ملاحظہ کرتے ہیں جس کو وجود عطا ہوا ہو تو معلوم ہوگا کہ عقل کی رو سے اس ماہیت کے دوسرے فرد کا پیدا ہونا اور دوبارہ وجود میں آنا ممکن ہے۔ ان مثالوں میں ان ماہیتوں کے مصادیق کی وحدانیت سے مراد عددی وحدانیت ہے۔ یہ وحدانیت تثنیہ اور جمع کے مقابلے میں ہے۔

"ایک" ہے یعنی دو نہیں اور لازمی طور پر اس قسم کی وحدانیت میں کمی کی صفت موجود ہوتی ہے یعنی ہر "ایک" مصداق اپنے مقابل (یعنی دو یا زیادہ) کے مقابلے میں کم ہے لیکن اگر کسی چیز کا وجود اس قسم کا ہو کہ اس

میں تکرار کی گنجائش نہ ہو (ہم یہ نہیں کہتے کہ کسی دوسری چیز کا وجود محال ہے بلکہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خود اس کی تکرار اور اس کے ساتھ اس کے ثانی کا وجود محال ہے) کیونکہ وہ لامحدود اور لاانتہا ہے۔ اور جس چیز کو بھی ہم اس کی مانند اور اس کا ثانی فرض کریں' وہ یا خود وہی ہے یا کوئی دوسری چیز ہے جو اس کا ثانی اور اس کا فردِ ثانی نہیں۔ ایسے مقام پر وحدت سے مراد عددی نہیں۔ یعنی یہ اکائی دو یا جمع کے مقابلے میں نہیں۔

اور اس کے ایک ہونے سے مراد یہ نہیں کہ "دو" نہیں۔ بلکہ یہ ہے کہ اس کے لیے دوسرے فرد کا فرض کرنا ممکن ہی نہیں۔

اس بات کو ہم ایک مثال سے واضح کرسکتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دنیا بھر کے علماء عالم کے متناہی یا غیر متناہی ہونے کے بارے میں مختلف نظریات رکھتے ہیں کچھ اس بات کے دعویدار ہیں کہ عالم لامتناہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس عالمِ مادی کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ اطرافِ عالم محدود ہیں اور جس طرف بھی جائیں آخرکار ہم ایسی جگہ پہنچ جائیں گے جہاں سے آگے کوئی جگہ نہ ہو۔

ایک اور مسئلہ بھی موضوعِ بحث ہے اور وہ یہ کہ کیا جسمانی دنیا اسی عالم تک محدود ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں یا ایک اور یا کئی دوسرے جہان بھی موجود ہیں ؟

ظاہر ہے کہ ہماری جسمانی دنیا کے علاوہ کسی اور جسمانی عالم کا وجود اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ہماری جسمانی دنیا محدود ہو۔ صرف اسی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ دو جسمانی عالم موجود ہوں جن میں سے ہر ایک کے حدود معین اور محدود ہوں۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ہماری جسمانی دنیا لامحدود ہے تو

پھر کسی دوسرے جہان کا وجود ناممکن ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں جس چیز کو بھی ہم عالمِ ثانی فرض کریں گے وہ خود یہی دنیا یا اس کا ایک حصہ ہوگا۔

اس بات کے پیش نظر کہ خدا وجود محض، انیّتِ محض اور حقیقتِ مطلق ہے، ذاتِ احدیت کے مانند کسی اور موجود کا فرض کرنا ایک لامتناہی اور غیر محدود جسمانی عالم کے مقابلے میں ایک اور جسمانی دنیا کے فرض کرنے کی طرح ہے۔ یعنی ایک ناممکن چیز کے فرض کرنے کی مانند ہے۔

نہج البلاغہ میں بار بار اس بات پر گفتگو ہوئی ہے کہ ذاتِ الٰہی کی وحدانیت عددی نہیں۔ اور اس کی توصیف عددی اکائی سے نہیں ہو سکتی اور اس کی ذات کا عدد کے تحت آنا اس کی محدودیت کا موجب ہے۔

"الاحد لا بتاویل عدد" [1]۔

"وہ ایک ہے لیکن نہ ویسا جو شمار میں آئے۔"

"لا یشمل بحدٍ ولا یحسب بعدٍ۔" [2]

"وہ کسی حد میں محدود نہیں اور نہ گننے سے شمار میں آتا ہے۔"

"مَنْ اَشَارَ اِلَیْہِ فَقَدْ حَدَّہٗ ومن حدّہ فقد عدّہ۔" [3]

"جس نے اشارہ کیا اس نے اسے محدود کر دیا اور جس نے اسے محدود کیا وہ اسے دوسری چیزوں ہی کی قطار میں لے آیا۔"

---

[1] خطبہ : ۱۵۰

[2] خطبہ : ۱۸۴

[3] خطبہ : ۱

"ومن وصفہٗ فقد حدّہٗ ومن حدّہٗ فقد عدّہٗ ومن عدّہٗ فقد ابطل ازلہ۔"[۱]

"جس نے (ذات کے علاوہ) اس کے لیے صفات تجویز کیں اس نے اس کی حد بندی کر دی اور جس نے اسے محدود خیال کیا وہ اسے شمار میں آنے والی چیزوں کی قطار میں لے آیا اور جس نے اسے شمار کے قابل سمجھ لیا اس نے اس کی ازلیت ہی سے انکار کر دیا۔"

"کل مسمی بالوحدۃ غیرہ قلیل۔"[۲]

"اللہ کے علاوہ جسے بھی ایک کہا جائے گا وہ قلت و کمی میں ہوگا۔"

یہ جملہ کس قدر حسین گہرا اور بامعنی ہے۔ یہ جملہ کہتا ہے کہ ذات حق کے علاوہ ہر دوسری چیز کی تعداد اگر "ایک" ہو تو وہ چیز ضرور "کم" بھی ہوگی۔ یعنی ایک ایسی چیز ہوگی جس کے مانند دوسرے فرد کا وجود ممکن ہو۔ پس خود اس کا وجود ایک محدود وجود ہوگا۔ اور دوسرے فرد کے زیادہ ہونے سے اس میں اضافہ ہوگا۔ لیکن خدا کی ذات ایک ہونے کے باوجود کمی اور قلت کا شکار نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا ایک ہونا دوسرے لفظوں میں اس کے وجود کی عظمت، شدت، بے انتہائی اور اس کے ثانی، مانند اور مثل کا فرض نہ ہو سکنا ہے۔

خدا کی وحدانیت کا عددی نہ ہونا اسلام کے منفرد اور بہت بلند افکار میں سے ایک ہے اور کسی دوسرے مکتب فکر میں اس کا سراغ نہیں ملتا۔ خود مسلمان

۱؎ خطبہ: ۱۵۰

۲؎ خطبہ: ۶۳

فلاسفہ بھی تدریجاً حقیقی اسلامی تعلیمات خصوصاً علی علیہ السلام کے فرمودات میں غور و فکر کے نتیجے میں اس نظریے کی گہرائی سے آشنا ہوئے۔ اور انھوں نے باقاعدہ طور پر اس نکتے کو الہیاتی فلسفے میں داخل کیا۔ فارابی اور بو علی سینا جیسے قدیم اسلامی فلاسفہ کی باتوں میں اس عمدہ اور لطیف فکر کا سراغ نہیں ملتا۔ بعد کے جن فلسفیوں نے اس نظریے کو اپنے فلسفے میں شامل کیا انھوں نے اس قسم کی وحدانیت کو اصطلاحاً "وحدت حقہ حقیقیہ" کا نام دیا۔

خدا کا اوّل و آخر اور ظاہر و باطن ہونا

نہج البلاغہ کے موضوعات میں سے کچھ خدا کے اوّل بھی ہونے، آخر بھی ہونے، ظاہر بھی ہونے اور باطن بھی ہونے کے بارے میں ہیں۔ البتہ یہ موضوع بحث بھی دوسرے موضوعات کی طرح قرآن سے ماخوذ ہے۔ فی الحال ہم قرآن مجید سے استدلال پیش نہیں کر رہے۔

خدا اوّل تو ہے لیکن زمانے کے لحاظ سے نہیں جو اس کی آخریت کے منافی ہو اور ظاہر تو ہے لیکن اس طرح سے نہیں کہ حواس سے اس کو محسوس کیا جا سکے۔ (یعنی جو اس کی باطنیت کے منافی ہو) اس کی اولیت عین آخریت اور اس کی ظاہریت عین باطنیت ہے۔

"الحمد للہ الذی لم یسبق لہ حال حالا فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً ویکون ظاھراً قبل ان یکون باطناً ۔۔۔۔ وکل ظاھرٍ غیرہ غیر باطن وکل باطن غیرہ غیر ظاھر۔" [۱]

---

[۱] خطبہ: ٦٣

"تمام حمد اس اللہ کے لیے ہے کہ جس کی ایک صفت سے دوسری صفت کو تقدم نہیں کہ وہ آخر ہونے سے پہلے اوّل اور باطن ہونے سے قبل ظاہر رہا ہو.... کوئی ظاہر اس کے علاوہ باطن نہیں ہو سکتا اور کوئی باطن اس کے سوا ظاہر نہیں ہو سکتا۔"

صرف وہی ہے جو عین ظاہر ہونے کے باوجود پنہاں ہے اور عین باطن ہونے کے باوجود ظاہر ہے۔

"لاتصحبہ الاوقات ولاترفدہ الادوات سبق الاوقات کونہ والعدم وجودہ والابتداء ازلہ۔"[1]

"نہ زمانہ اس کا ہم نشیں اور نہ آلات اس کے معاون و مددگار ہیں، اس کی ہستی زمانہ سے پیشتر، اس کا وجود عدم سے سابق اور اس کی ہمیشگی نقطۂ آغاز سے بھی پہلے سے ہے۔"

خدا کی ذات کا زمانے اور ہر عدم نیز ہر آغاز و ابتداء سے مقدم ہونا، الٰہیاتی فلسفے کے بہترین اور عمدہ ترین نظریات میں سے ایک ہے۔ اور خدا کی ازلیت سے مراد صرف یہی نہیں کہ وہ ہمیشہ سے ہے، بے شک وہ ہمیشہ ہے لیکن ہمیشہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ کوئی زمانہ اس سے خالی نہ تھا بلکہ اس کی 'ازلیت' کا مقام "ہمیشگی" سے بھی بلند ہے۔ کیونکہ "ہمیشگی" کے لیے "وقت" کی ضرورت ہے۔ جبکہ خدا کی ذات علاوہ اس کے کہ تمام زمانوں میں رہی ہے اس کو تمام چیزوں پر حتیٰ کہ تمام زمانوں پر بھی تقدم حاصل ہے اور یہ ہے اس کی "ازلیت" کی حقیقی شکل۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ازلیت سے مراد تقدم زمانی کے علاوہ کچھ اور ہے۔

---

[1] خطبہ ۱۸۴

"الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه وبمحدث خلقه علی ازلیته باشتباههم علی ان لا شبیه له لا تستلمه المشاعر ولا تحجبه السواتر[1]

حمد اس خدا کی ہے جس کی ذات کی دلیل کائنات ہے اور اس کی مخلوقات کا حادث ہونا اس کی ازلیت کی دلیل ہے اور اس کی مخلوقات کا ایک دوسرے کی مانند ہونا اس کے بے مانند ہونے کی دلیل ہے۔ وہ حواس خمسہ سے پوشیدہ ہے اور حواس کے ہاتھ اس کے دامن کبریائی تک نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن اس کے با وجود ظاہر ہے اور کوئی چیز اس کے وجود کو چھپا نہیں سکتی۔"

یعنی وہ ظاہر بھی ہے پوشیدہ بھی۔ وہ اپنی ذات میں ظاہر ہے لیکن حواس انسانی سے پوشیدہ ہے۔ انسانی حواس سے اس کی پوشیدگی حواس کی محدودیت کی بنا پر ہے اس کی ذات کی وجہ سے نہیں۔

اپنے مقام پر یہ بات ثابت شدہ ہے کہ وجود اور ظہور میں فرق نہیں اور جو چیز وجود کے لحاظ سے زیادہ کامل اور زیادہ قوی ہو اس کا ظہور بھی زیادہ ہوتا ہے اس کے برعکس جو چیز زیادہ کمزور اور عدم سے نزدیک تر ہو وہ اپنے اور دوسروں سے اسی قدر زیادہ پنہاں ہے۔

ہر چیز کے دو وجود ہیں: "وجود فی نفسہ" "وجود بذات خود"

---

[1] خطبہ: ۱۵۰

اور "ہمارے لیے وجود" ہمارے لیے ہر چیز کا وجود ہماری قوتِ ادراک اور دوسری شرائط سے وابستہ ہے۔ اسی لیے ظہور کی بھی دو اقسام ہیں۔ ظہور فی نفسہ اور ہمارے لیے ظہور۔

انسانی حواس چونکہ محدود ہیں اس لیے صرف انہی موجودات کو درک کر سکتے ہیں جو محدود ہوں۔ نیز شبیہ و ضد رکھتے ہوں۔ ہمارے حواس مختلف رنگوں شکلوں، آوازوں اور اسی طرح دوسری چیزوں کو اسی لیے محسوس کر سکتے ہیں کیونکہ یہ چیزیں زمان و مکان کے لحاظ سے محدود ہیں۔ کہیں موجود ہیں اور کہیں معدوم۔ ایک جگہ موجود ہیں تو دوسری جگہ نہیں۔ مثلاً اگر روشنی ہر وقت اور ہر جگہ ایک ہی کیفیت میں موجود رہتی تو اسے درک نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اسی طرح اگر کوئی آواز ایک ہی کیفیت میں ہمیشہ اور مسلسل سنائی دیتی رہتی تو وہ کبھی محسوس نہ ہوتی۔

خدا کی ذات جو وجودِ محض حقیقتِ محض ہے اور زمان و مکان کے لحاظ سے محدود نہیں ہمارے حواس کے لیے باطن کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن وہ بذات خود عین ظہور ہے اور اس کا یہی کمالِ ظہور جو کمالِ وجود کا نتیجہ ہے ہمارے حواس کے سامنے اس کے پوشیدہ ہونے کا سبب ہے۔ بذاتِ خود اس کے لیے ظاہر و باطن یکساں ہیں۔ اس کی پنہانی کا سبب اس کا کمالِ ظہور ہے۔ اپنے بے پایاں ظہور کی وجہ سے وہ ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے۔

یا من هو اختفیٰ لفرط نوره
الظاهر الباطن فی ظهوره

حجاب روی تو ہم روی تواست در ہمہ حال
نہاں زچشم جہانی زبس کہ پیدائی

"تیرے چہرے کا حجاب بھی درحقیقت ہر حال میں تیرا چہرہ ہی ہے۔ دراصل تُو اس قدر ظاہر ہے کہ دنیاوی آنکھوں سے پنہاں ہے۔"

تقابل اور فیصلہ

اگر نہج البلاغہ کے افکار کا موازنہ دوسرے مکاتیب فکر کے نظریات سے (اگرچہ مختصراً ہی سہی) نہ کیا جائے تو نہج البلاغہ کے موضوعات کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ نہیں کیا جا سکے گا۔ گزشتہ باب میں جو کچھ نمونے کے طور پر مذکور ہوا وہ ایک نہایت مختصر سا حصہ تھا بلکہ نمونے کے لیے بھی کافی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن فی الحال اسی پر اکتفا کرتے ہوئے موازنہ شروع کرتے ہیں۔

مشرق و مغرب میں نہج البلاغہ سے پہلے بھی اور نہج البلاغہ کے بعد بھی خدا کی ذات و صفات کے بارے میں قدیم و جدید فلسفیوں عارفوں اور علم کلام کے ماہرین نے بہت زیادہ بحث کی ہے۔ البتہ ایک الگ طرز اور روش کے ساتھ۔

نہج البلاغہ کی طرز اور روش بالکل جدید اور بے مثل ہے۔ نہج البلاغہ کے افکار کی واحد بنیاد قرآن مجید ہے اور بس۔ اگر ہم قرآن کریم کو ایک طرف کر دیں تو نہج البلاغہ کی بحثوں کے لیے کوئی اور تکیہ گاہ نہیں پاتے۔

ہم نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ کچھ دانش وروں نے نہج البلاغہ کے ان مباحث کے لیے پہلے سے موجود اسباب و مبانی ثابت کرنے کی غرض سے ان مباحث کی علی علیہ السلام سے نسبت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ اور یوں فرض کیا ہے کہ یہ کلام معتزلی نظریات اور یونانی افکار کے ظاہر ہونے کے بعد وجود میں آیا ہے۔ یہ لوگ اس بات سے غافل رہے کہ:

"چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک۔"

کہاں معتزلی اور یونانی نظریات، اور کہاں نہج البلاغہ کے افکار!

نہج البلاغہ اور علمِ کلام

نہج البلاغہ میں باوجود اس کے کہ خداوند متعال کی صفات متعالیہ کے ساتھ تعریف کی گئی ہے لیکن ہر قسم کی مساوی اور زاید از ذات صفات کی نفی کی گئی ہے۔ دوسری طرف سے جیسا کہ ہم جانتے ہیں اشعری حضرات خدا کے لیے ذات سے الگ صفات کے قائل ہیں:

"الاشعری بازدیاد قائلۃ
وقال بالنیابۃ المعتزلۃ"

اسی لیے کچھ لوگوں نے یہ سوچا ہے کہ اس سلسلے میں نہج البلاغہ میں جو باتیں آئی ہیں وہ بعد کے ادوار میں معتزلی نظریات سے متاثر ہو کر گھڑی گئی ہیں۔ حالانکہ اگر کوئی شخص گہری نظر رکھتا ہو تو جان لے گا کہ نہج البلاغہ میں جس صفت کی نفی ہوئی ہے وہ "صفتِ محدود" ہے[1] اور لامحدود ذات کے لیے لامحدود صفات، ذات اور صفات کے ایک ہونے کا موجب ہے نہ کہ صفات کے انکار کا۔ جیسا کہ معتزلیوں کا خیال ہے۔ اور اگر معتزلی ان افکار کو جان لیتے تو وہ کبھی صفات کا انکار نہ کرتے اور ذات کو صفات کا نائب قرار نہ دیتے۔

خطبہ نمبر ۱۸۴ میں کلام خدا کے حادث ہونے کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ بھی اسی کی مانند ہے۔ اس غلط فہمی کا امکان ہے کہ اس خطبے میں بیان شدہ بات کا تعلق قرآن کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث سے ہو جو ایک عرصہ تک

---

[1] نہج البلاغہ کے پہلے خطبے میں "وکمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ" سے قبل یہ فرماتے ہیں: "الذی لیس لصفتہ حد محدود ولا نعت موجود۔"

مسلمان علمائے کلام کے درمیان گرم رہی ۔ اور نہج البلاغہ میں بیان شدہ کلمات کو اس دور میں یا بعد کے ادوار میں اس کتاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے ۔ لیکن معمولی غور و فکر ہی بتا دیتا ہے کہ نہج البلاغہ کی گفتگو قرآن کے قدیم یا حادث ہونے (جو کہ ایک فضول بحث ہے) سے نہیں بلکہ خدا کے "حکم" تکوینی اور تخلیقی ارادے سے متعلق ہے۔ علی علیہ السلام فرماتے ہیں ۔ خدا کے حکم اور تخلیقی ارادے سے مراد اس کا فعل ہے ۔ اسی لیے یہ حادث اور اس کی ذات سے مؤخر ہے ۔ لیکن اگر قدیم اور اس کی ذات سے مساوی ہوتا تو یہ خدا کے لیے ثانی اور شریک ہونے کا موجب ہے ۔

" یقول لمن اراد کونہ کن فیکون ، لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع وانما کلامہ سبحانہ فعل منہ ومثلہ لم یکن من قبل ذٰلک کائناً ولو کان قدیمًا لکان الٰہًا ثانیًا ۔"

" جسے پیدا کرنا چاہتا ہے اسے "ہو جا" کہتا ہے جس سے وہ وجود میں آجاتی ہے ۔ اس کا یہ کلام ایسا ہے کہ نہ تو کان کے پردوں سے ٹکراتا ہے اور نہ ایسی آواز ہے جو سنی جا سکے ۔ بلکہ اللہ سبحانہٗ کا کلام بس اس کا ایجاد کردہ فعل ہے اور کیونکہ یہ اس کا فعل ہے اس لیے حادث ہے ۔ اگر یہ قدیم ہوتا تو گویا یہ دوسرا خدا ہوتا ۔"

اس کے علاوہ اس بارے میں علی علیہ السلام سے جو روایات ہم تک پہنچی ہیں اور جن میں سے بعض کو نہج البلاغہ میں جمع کیا گیا ہے ۔ وہ مستند ہیں اور خود آپؑ کے زمانے سے جاری ہوئی ہیں ۔ لہٰذا شک کی کیا گنجائش ہے ؟ اور اگر علی علیہ السلام کے فرمودات اور معتزلہ کے بعض اقوال میں کوئی شباہت نظر آتی ہے تو وہاں بھی احتمال

صرف اس بات کا ہے کہ معتزلہ نے آپؑ سے اقتباس کیا ہو۔

علمِ کلام کے مسلمان ماہرین خواہ شیعہ ہوں یا سُنّی، اشعری ہوں یا معتزلی، نے اپنے مباحث کا محور حسن و قبح عقلی کو قرار دیا ہے۔ یہ اصول جو محض ایک معاشرتی اور علمی مسئلہ ہے ان کے نزدیک عالم الوہیت میں بھی موجود ہے اور فطری قوانین میں بھی کارفرما ہے۔ لیکن ہم پورے نہج البلاغہ میں اس اصول کی طرف معمولی اشارہ بھی نہیں پاتے۔ اور نہ اس پر استناد کا کوئی پتہ ملتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں کبھی اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں۔ اگر علم کلام کے ماہرین کے افکار و عقاید کا نہج البلاغہ میں دخل ہوتا تو سب سے پہلے اس اصول کا تذکرہ ہونا چاہیئے تھا۔

نہج البلاغہ اور فلسفیانہ افکار

کچھ دوسرے لوگوں نے نہج البلاغہ میں وجود و عدم، قدیم و حادث اور اس طرح کی دوسری باتوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد یہ عندیہ دیا ہے کہ یہ الفاظ اور اصطلاحات دنیائے اسلام میں یونانی فلسفے کی آمد کے بعد عمداً یا سہواً حضرت علی علیہ السلام کے فرمودات سے مل گئے ہیں۔

اس احتمال کے موجد حضرات بھی اگر الفاظ کے خول سے نکل کر مطلب پر غور کرتے تو اس مفروضے کا اظہار نہ کرتے۔ نہج البلاغہ کے استدلال کا طرز و طریقہ سید رضی سے قبل اور سید رضی کے ہم عصر فلسفیوں اور حتٰی خود نہج البلاغہ کی تدوین کے صدیوں بعد کی روش و طرز سے سو فیصد مختلف ہے۔

اس وقت ہم یونان و اسکندریہ کے الہیاتی فلسفے سے بحث نہیں کرتے کہ وہ کس حد تک اور کس پایہ کا تھا۔ ہم اپنی بحث کو فارابی، ابن سینا اور خواجہ نصیر الدین کے بیان کردہ 'الہیات' تک محدود رکھتے ہیں۔ البتہ اس بات میں

شک نہیں کہ مسلمان فلسفیوں نے اسلامی تعلیمات کے زیرِ اثر کچھ ایسے مسائل کو فلسفے میں داخل کیا ہے جو پہلے نہ تھے۔ اس کے علاوہ کچھ اور مسائل کی توضیح و توجیہ اور ان پر استدلال کے لیے جدید طریقے استعمال کیے ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں اور نہج البلاغہ میں بیان کردہ مطالب میں فرق پایا جاتا ہے۔

حضرت استاد علامہ طباطبائی "مجلہ" مکتبِ تشیع" کے دوسرے شمارے میں "روایاتِ معارفِ اسلامی" سے متعلق بحث کے مقدمے میں فرماتے ہیں:

"یہ فرمودات، الٰہیاتی فلسفے کے بعض ایسے مسائل کو حل کرتے ہیں جو مسلمانوں کے درمیان موضوع بحث نہ ہونے اور عربوں کے درمیان اجنبی ہونے کے علاوہ زمانۂ قبل اسلام کے فلسفیوں (جن کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا ہے) کے اقوال میں بھی موجود نہیں اور عرب و عجم کے مسلمان حکمار کی کتابوں میں بھی ان کا سراغ نہیں ملتا۔ ان مسائل پر اسی طرح ابہام کا پردہ پڑا رہا اور ہر شارح و مفسر ان کی اپنے اپنے انداز میں تفسیر و تشریح کرتا رہا۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ ان کے نظریات ایک حد تک واضح ہوئے اور گیارہویں صدی ہجری میں یہ مسائل حل اور قابل فہم ہو گئے۔ مثال کے طور پر واجب الوجود کا مسئلہ نیز وحدانیت (غیر عددی وحدانیت) اور یہ کہ واجب الوجود کا ثبوت اس کی وحدانیت کا ثبوت ہے۔ (واجب الوجود چونکہ وجود مطلق ہوتا ہے اس لیے گویا اس میں وحدانیت بھی ہے) نیز یہ کہ واجب الوجود بذاتِ خود معلوم ہے۔ اور یہ کہ واجب الوجود کسی واسطے کے بغیر خود بخود پہچانا جاتا ہے، اور

ہر چیز واجب الوجود کے ذریعے پہچانی جاتی ہے نہ اس کے
برعکس[1]..... وغیرہ"

ذات وصفات وحالات الہٰی مثلاً اس کی وحدانیت، اس کے بسیط ہونے، ذاتاً غنی ہونے اور اس کے علم نیز اس کی قدرت ومشیت سے متعلق بحثوں میں فارابی، بوعلی سینا اور خواجہ نصیر الدین طوسی جیسے دور اوّل کے اسلامی فلسفیوں کے استدلال کا دارومدار اس کے "واجب الوجود" ہونے پر ہے۔ یعنی ہر چیز اسی "واجب الوجود" ہونے کا نتیجہ ہے۔ اور واجب الوجود ہونا بذات خود ایک بالواسطہ طریقے سے ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واجب الوجود کے بغیر ممکنات کا وجود ناممکن ہے۔ اگرچہ اس بات پر قائم کی جانے والی دلیل "دلیل خلف" میں سے نہیں۔ لیکن بالواسطہ ہونے اور وجوبی خاصیت رکھنے کی رو سے دلیل خلف کی طرح ہے۔ اسی لیے ذہن ہرگز "وجود کے واجب ہونے" کی حکمت کو نہیں سمجھ سکتا۔ اور "لِمّ" (علّت) کو درک نہیں کرسکتا۔ بوعلی سینا اشارات نامی کتاب میں ایک خاص بات کہتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اس گفتار کے ذریعے "لِمّ" (علت) کو دریافت کیا ہے۔ اسی لیے اس نے اپنی مشہور دلیل کا نام "برہان صدیقین" رکھا ہے۔ لیکن اس کے بعد کے فلسفیوں نے "لِمّ" کی توجیہ کے بارے میں اس کے بیان کو کافی نہیں سمجھا۔

نہج البلاغہ میں ممکن الوجود اشیاء کی توجیہ کرنے والے اصول کی حیثیت سے "واجب الوجود ہونے" پر تکیہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں جس چیز پر تکیہ کیا گیا ہے۔ وہ وہی چیز ہے جو "وجوب وجود" کی اصلی علت کو بیان کرتی ہے۔ یعنی خدا کا حقیقتِ محض اور وجودِ محض ہونا۔

---

[1] سالانہ مجلہ مکتب تشیع۔ شمارہ ۲۔ صفحہ ۱۲۰

حضرت استاد طباطبائیؒ اسی مذکورہ مضمون میں توحید صدوق میں حضرت علی علیہ السلام سے مروی ایک حدیث کی تشریح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔

"بحث کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ خدائے سبحانہ وتعالیٰ کا وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی قسم کی محدودیت اور انتہا کو قبول نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ حقیقت محض ہے اور ہر حقیقت دار چیز اپنی ذاتی حدود اور خصوصیات میں اس کی محتاج ہے اور اپنی خاص ہستی کو اس سے حاصل کرتی ہے۔"[1]

جی ہاں! نہج البلاغہ میں جو چیز ذات خدائے تعالیٰ کے بارے میں تمام بحثوں کی بنیاد قرار پائی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک مطلق اور لامحدود وجود ہے۔ اس میں کسی قسم کی حدبندی یا محدودیت کو دخالت نہیں۔ کوئی جگہ کوئی وقت، اور کوئی چیز اس سے خالی نہیں۔ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے لیکن کوئی چیز اس کے ساتھ نہیں۔ اور چونکہ وہ مطلق اور لامحدود ہے اس لیے ہر چیز حتیٰ کہ زمان وعدد اور حدّ و اندازہ (ماہیت سے بھی) مقدم ہے۔ یعنی زمان، مکان، عدد اور اندازہ اس کے افعال میں شامل ہیں اور اس کے فعل وامر کی بدولت ہیں۔ ہر چیز اسی کی بدولت ہے اور ہر چیز کی بازگشت اسی کی طرف ہے۔ اور وہ اوّل الاوّلین ہونے کے ساتھ ساتھ آخر الآخرین بھی ہے۔

یہ ہے نہج البلاغہ کی بحثوں کا محور۔ اور آپ فارابی، بوعلی سینا، ابن رشد، غزالی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کی کتابوں میں اس کی بو بھی نہیں پا سکتے۔

جیسا کہ علامہ طباطبائیؒ نے کہا ہے:

---

[1] رسالۂ مکتب تشیع۔ شمارہ ۲ صفحہ ۱۲۶

"الٰہیات بالمعنی الاخص" سے متعلق ان گہری باتوں کی بنیاد کچھ اور امور ہیں جو فلسفے کے عام مباحث ہیں پایۂ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔" ؎۱

لیکن ہم یہاں ان امور اور ان بحثوں کے ان امور پر مبنی ہونے کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتے۔

جب ہم یہ ملاحظہ کرتے ہیں کہ

اوّلاً نہج البلاغہ میں ایسے مسائل کو بیان کیا گیا ہے جن کو نہج البلاغہ کے جمع کنندہ سید رضی کے دور کے فلسفیوں نے نہیں چھیڑا۔ مثال کے طور پر ذات واجب الوجود کی وحدانیت، عددی وحدانیت نہیں نیز عدد کا مرحلہ اس کی ذات کے بعد ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وجود وحدانیت کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ واجب الوجود کی ذات کا بسیط (غیر مرکب) ہونا اس کا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور کچھ دوسرے مسائل وغیرہ۔

اور ثانیاً یہ کہ اس کتاب کی بحثوں کا محور آج تک دنیا میں مروجہ فلسفی بحثوں سے مختلف ہے تو ہم کیسے یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ یہ باتیں اس وقت کے فلسفی افکار سے آشنا لوگوں نے وضع کی ہیں۔

نہج البلاغہ اور مغربی فلسفی افکار

نہج البلاغہ کا مشرقی فلسفہ کی تاریخ میں ایک عظیم حصہ ہے۔ صدر المتالّہین جنھوں نے الٰہیاتی فلسفی نظریات کو تہ و بالا کیا، علی علیہ السلام کے فرمودات

؎۱ رسالہ مکتب تشیع شمارہ ۲ صفحہ ۱۵۷

سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ توحیدی مسائل میں انھوں نے ذات کے ذریعے ذات پر استدلال نیز ذات سے صفات و افعال پر استدلال کی روش اپنائی ہے اور اس کا دارومدار "واجب الوجود" کے "وجود محض" ہونے پر ہے۔ جس کی بنیاد کچھ دوسرے کلی اصولوں پر ہے جن کا تعلق اس کے عام فلسفے سے ہے۔

مشرق کا الٰہیاتی فلسفہ اسلامی تعلیمات کی برکت سے بارآور اور مستحکم ہوا۔ اور کچھ ناقابلِ تغییر اصولوں اور بنیادوں پر استوار ہوا۔ لیکن مغرب کا الٰہیاتی فلسفہ ان خصوصیات سے محروم رہا۔ مغرب میں مادی فلسفہ کی طرف رجحان کے بہت سے اسباب ہیں جن کی تشریح کی یہاں گنجائش نہیں۔ ہمارے خیال میں اس کی اصلی وجہ مغرب کے الٰہیاتی فلسفے کی فکری کمزوری اور ناتوانی تھی[1] اگر کوئی شخص ان افکار کا موازنہ کرنا چاہے جن کی طرف گزشتہ دو تین ابواب میں اشارہ ہوا تو اسے چاہیے کہ وہ پہلے اس وجود برہان کا مطالعہ کرے جس کے بارے میں "آنسلم مقدس" سے لے کر ڈیکارٹ اسپینوزا، لایب نیٹس، کینٹ وغیرہ نے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اس کا موازنہ صدر المتالھین کے "برہان صدیقین" سے کرے۔ جسے اسلامی افکار اور خصوصاً علی علیہ السلام کے فرمودات سے غذا ملی ہے۔ تاکہ اسے پتہ چلے کہ ؏

"تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا؟"

---

[1] مفصل مطالعہ کے لیے رجوع کیجیے شہید مطہری کی تالیف "رجحانات مادہ پرستی کے اسباب"

حصّہ سوّم

سلوک و عبادات

- اسلام اور عبادت
- عبادت کی منازل
- نہج البلاغہ کا تصوّرِ عبادت
- احرار کی عبادت
- یادِ حق
- حالات و مقامات
- یارانِ خدا کی راتیں
- نہج البلاغہ میں عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی
- شب خیزیاں
- تجلیاتِ قلبی
- گناہوں کی بخشش
- اخلاقی دوا
- انس و لذّت

سلوک وعبادات

اسلام اور عبادت

خدائے واحد کی عبادت و پرستش اور اس کے سوا تمام دیگر موجودات کی عبادت سے روگردانی، پیغمبروںؑ کی تعلیمات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ کسی بھی پیغمبرؑ کی تعلیمات عبادت الٰہی سے خالی نہیں رہی ہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں دین مقدس اسلام کی تعلیمات میں بھی عبادت سرفہرست ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اسلام میں ایسی عبادت کا تصور موجود نہیں جو زندگی کے امور سے بالکل جدا اور ایک الگ دنیا سے متعلق ہو۔ اسلامی عبادات کا زندگی کی حکمتوں کے ساتھ چولی دامن کا رشتہ ہے۔ بلکہ خود زندگی کا حصہ ہیں۔

اس بات سے قطع نظر کہ بعض اسلامی عبادات باہمی اور اجتماعی تعاون سے انجام پذیر ہوتی ہیں۔ اسلام نے انفرادی عبادتوں کو بھی اس طرح وضع کیا ہے کہ وہ زندگی کی بعض ذمہ داریوں کی ادائیگی کی ضامن ہیں۔ مثلاً نماز جو اظہار بندگی

کی مکمل علامت ہے، کو اسلام میں وہ حیثیت حاصل ہے کہ حتیٰ وہ شخص بھی جو تنہائی میں نماز پڑھے بعض اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داریوں مثلاً صفائی ستھرائی، دوسروں کے حقوق کا لحاظ، وقت کی پابندی، مقصد سے آگاہی، جذبات پر کنٹرول اور خدا کے نیک بندوں کے ساتھ اعلان دوستی کا خود بخود پابند ہو جاتا ہے۔

اسلام کی نظر میں جو بھی اچھا اور مفید کام خالصاً خدا کی رضا کے لیے ہو وہ عبادت ہے۔ اس لیے حصول علم، کام و روزی کا حصول اور اجتماعی امور میں دوڑ دھوپ وغیرہ اگر خدا کے لیے ہوں تو عبادت ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلام میں بھی بعض تعلیمات ایسی ہیں جن کا مقصد نماز روزہ وغیرہ کی طرح بعض مخصوص عبادتوں کی انجام دہی ہے۔ اور یہ خود ایک الگ فلسفہ اور مقصد کی حامل ہیں۔

عبادت کی منازل

عبادت کے بارے میں بھی لوگوں کے نظریات یکساں نہیں۔ بعض افراد کی نظر میں عبادت ایک قسم کی سودے بازی اور لین دین ہے۔ جس طرح ایک مزدور روزانہ اپنی طاقت کسی دوسرے کے لیے کام کرنے میں صرف کرتا ہے اور اس کی مزدوری لیتا ہے۔ اسی طرح ایک عابد بھی خدا کے لیے کام کرتا ہے، قیام و رکوع و سجود بجا لاتا ہے اور اس کے عوض خدا سے مزدوری و اجرت طلب کرتا ہے۔ البتہ اس فرق کے ساتھ کہ یہ مزدوری دوسری دنیا میں ادا کی جائے گی۔ نیز جس طرح مزدور کے عمل کا فائدہ اجرت میں منحصر ہے۔ یعنی اگر اجرت نہ ہو تو گویا اس کی محنت رائیگاں گئی۔ اسی طرح (ان لوگوں کے خیال میں) عابد کی عبادت کا فائدہ بھی وہ مادی جزا ہے جو آخرت میں دی جائے گی۔

رہی یہ بات کہ ہر کام لینے والا شخص جو اجرت دیتا ہے وہ اس فائدے

کے بدلے میں ہے جو مزدور سے لیتا ہے۔ لیکن خدا جو فرشتوں سے کام لینے والی ہستی ہے، اپنے ناتوان بندے سے کیا فائدہ حاصل کرسکتا ہے؟ نیز یہ کہ اگر بالفرض اس عظیم ہستی کی طرف سے اجرت و مزدوری فضل و بخشش کی صورت میں عطا کی جاتی ہے تو پھر یہ فضل و کرم محنت و مشقت کے بغیر کیوں نہیں ہوتا؟ یہ ایسے مسائل ہیں جو اس قسم کے عبادت گزاروں کے مدنظر نہیں ہوتے۔

ان عبادت گزاروں کے نزدیک عبادت سے مراد یہی ظاہری اور جسمانی حرکات و سکنات ہیں جو زبان اور دوسرے اعضاء کے ذریعے انجام دی جاتی ہیں۔ عبادت کے بارے میں یہ ایک نظریہ البتہ ایک عامیانہ اور جاہلانہ نظریہ، اور کتاب اشارات میں بوعلی سینا کے بقول خدا ناشناسی پر مبنی ہے۔ اور صرف جاہل قاصر ہی اسے قبول کرتے ہیں۔

عبادت کے بارے میں دوسرا نظریہ عارفوں کا نظریہ ہے۔ اس نظریے کی رُو سے عبادت میں مزدور آقا اور مزدوری کا وہ تصور صحیح نہیں جو ہم دنیا میں دیکھتے ہیں۔ اس نظریے کی رو سے عبادت قربت کا زینہ ہے، انسانیت کی معراج ہے، روح کی سربلندی ہے۔ نامرئی منزل کی جانب روح کی پرواز ہے۔ انسان کی ملکوتی اور روحانی صلاحیتوں کی پرورش اور انسان کی ملکوتی قوتوں کی مشق کا ذریعہ ہے۔ بدن پر روح کی فتح ہے۔ خالق کے لیے انسان کا بلند پایہ اظہارِ تشکر ہے۔ کاملِ مطلق اور جمیلِ مطلق کے لیے انسان کی شیفتگی اور عشق کا وسیلہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ عبادت خدا کی جانب انسان کا سفر ہے۔

اس نظریہ کی رو سے عبادت ایک جسم رکھتی ہے، ایک روح رکھتی ہے۔ ایک ظاہر رکھتی ہے اور ایک باطن۔ زبان اور دوسرے اعضاء کے ذریعے جو امور انجام پاتے ہیں وہ عبادت کا جسم اور ڈھانچہ اور اس کا ظاہر ہیں۔ لیکن عبادت کی روح اور اس کا باطن کچھ اور ہی چیز ہے۔ عبادت کے بارے میں عابد کے نظریے، اسے عبادت پر آمادہ کرنے

والے جذبے اور عملی طور پر عبادت سے حاصل ہونے والے فائدے سے ہے۔ نیز اس بات سے بھی ہے کہ عبادت کس حد تک خدا سے قرب اور نزدیکی کا باعث ہوئی ہے۔

نہج البلاغہ کا تصورِ عبادت

عبادت کے بارے میں نہج البلاغہ کا نظریہ کیا ہے؟

اس بارے میں نہج البلاغہ کا نظریہ عرفانی ہے۔ بلکہ کہنا یہ چاہیئے کہ عبادت کے بارے میں اسلام کے عرفانی نظریات کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ قرآن مجید اور سنتِ رسولِ اکرمؐ کے بعد مولا علیؑ کے فرامین اور عارفانہ عبادتوں کا مرتبہ آتا ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔ اسلامی ادبیات کے عمدہ پہلوؤں میں سے ایک (خواہ فارسی میں ہو یا عربی میں) خدا کے ساتھ انسان کے عابدانہ اور عاشقانہ ربط کا پہلو ہے۔ اس سلسلے میں خطبات، دعاؤں، تمثیلات اور کنایہ کی صورت میں، نظم و نثر میں لطیف خیالات کا اظہار ہوا ہے جو بلا مبالغہ قابلِ تحسین اور حیرت انگیز ہیں۔ اسلامی ممالک میں ما قبل از اسلام نظریات کے اسلام کے ساتھ موازنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے گہرائی وسعت، لطافت اور دقت کے لحاظ سے افکار میں کس قدر عظیم انقلاب برپا کیا ہے۔

اسلام نے ان لوگوں کو جو بتوں یا انسانوں یا آگ کی پوجا کرتے تھے اور اپنی کوتاہ نظری کی بنا پر خود ساختہ مجسموں کو اپنا معبود قرار دیتے تھے، نیز خدائے لم یزل کے مقام کو ایک باپ کی حیثیت تک گھٹاتے تھے اور نتیجۃً باپ اور بیٹے کو یکساں سمجھتے تھے نیز کبھی خدا کو مجسم قرار دیتے اور اس کے مجسمے کو جگہ جگہ نصب کرتے تھے، ایسے انسانوں میں بدل دیا جنھوں نے لطیف ترین افکار، نازک ترین نظریات اور بلند ترین تصورات سے اپنے اذہان و قلوب کو منور کیا۔

افکار میں تبدیلی، سوچ میں انقلاب، نظریات میں بلندی و رفعت اور جذبات میں رقّت اور اقدار کی یہ تبدیلی اچانک کیسے عمل میں آئی؟

"سبعہ معلقہ" اور "نہج البلاغہ" یکے بعد دیگرے آنے والے دو ادوار کا نام ہے۔ ہر دور فصاحت و بلاغت کا نمونہ ہے، لیکن مفاہیم و مطالب کے لحاظ سے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایک میں تذکرہ ہے فقط گھوڑے، نیزے، اونٹ اور شب خون کا یا محبوب کے چشم و ابرو اور اس کے ساتھ معاشقے کا یا مدح و ہجو کا۔ لیکن دوسرے میں تذکرہ ہے بلند ترین انسانی خیالات کا۔

عبادت کے بارے میں نہج البلاغہ کے تصور کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے یہاں ہم مولا علیؑ کے بعض فرمودات بطور نمونہ نقل کرتے ہیں اور آغاز اس جملے سے کرتے ہیں جس میں عبادت کے بارے میں لوگوں کے مختلف تصورات کا تذکرہ ہے۔

احرار کی عبادت

"ان قوماً عبدوا اللہ رغبۃ فتلک عبادۃ التجار۔ وان قوماً عبدوا اللہ رھبۃ فتلک عبادۃ العبید وان قوماً عبدوا اللہ شکراً فتلک عبادۃ الاحرار۔"[1]

"بے شک ایک گروہ خدا کی پرستش کرتا ہے حصولِ اجر کے لیے پس یہ تاجروں والی عبادت ہے۔ اور ایک دوسرا

---

[1] نہج البلاغہ۔ کلماتِ قصار نمبر ۲۳۷

گروہ خوف کی وجہ سے اس کی عبادت کرتا ہے پس یہ غلاموں کی عبادت ہے۔ نیز ایک گروہ ایسا ہے جو اس کی عبادت ادائے شکر کی نیت سے بجا لاتا ہے تو یہ ہے آزاد منشوں کی عبادت۔"

"ولو لم یتوعد اللہ علی معصیتہ لکان یجب ان لا یعصی شکراً لنعمتہ۔"

"اور اگر خدا اپنی نافرمانی کے لیے کوئی سزا نہ بھی رکھتا تو پھر بھی شکرگزاری کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی نافرمانی نہ کی جائے۔"

آپؑ ہی نے فرمایا ہے:

"الٰھی ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فی جنتك بل وجدتك اھلاً للعبادۃ فعبدتك۔"[۱]

"پروردگارا میں نے تیری عبادت جہنم کے خوف سے یا بہشت کی لالچ میں نہیں کی بلکہ میں نے تیری عبادت اس لیے کی کہ تجھے عبادت کے لائق پایا۔"

یادِ حق

عبادت میں موجود تمام اخلاقی اجتماعی اور معنوی آثار کی جڑ مشترک ہے۔

---

[۱] نہج البلاغہ، کلمات قصار نمبر ۲۹۰

اور وہ ہے خدا کی یاد اور غیر اللہ کو فراموش کر دینا۔ قرآن کریم ایک جگہ عبادت کے تربیتی نتائج اور روحانی تقویت کے پہلو کو اجاگر کرتے ہوئے کہتا ہے:

"نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے۔"

دوسری جگہ کہتا ہے:

"نماز قائم کرو میری یاد کو تازہ کرنے کے لیے۔"

یہاں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو انسان نماز پڑھتا اور خدا کو یاد کرتا ہے وہ ہمیشہ اس بات کو ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک دانا و بینا ہستی اس کی نگرانی کر رہی ہے اور یوں وہ اپنی عبودیت و بندگی کو فراموش نہیں کرتا۔

خدا کا ذکر اور اس کی یاد جو عبادت کا مقصد ہے دل کو جلا بخشتی ہے اور اسے تجلیاتِ الٰہی کے لیے تیار کرتی ہے۔ علی علیہ السلام ذکر خدا اور یادِ حق (جو عبادت کی روح ہے) کے بارے میں یوں فرماتے ہیں:

"ان اللہ تعالیٰ جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع بہ بعد الوقرۃ وتبصر بہ بعد العشوۃ وتنقاد بہ المعاندۃ وما برح للہ عزت آلائہ فی البرھۃ بعد البرھۃ وفی ازمان الفترات رجال ناجاھم فی فکرھم وکلمھم فی ذات عقولھم۔" [1]

"خداوند عالم نے اپنی یاد کو دلوں کی جلا کا سبب قرار دیا ہے جس کے ذریعے دل (اوامر و نواہی سے) بہرے ہونے کے بعد

---

[1] خطبہ ۲۱۹ نہج البلاغہ

سماعت، نابینائی کے بعد بینائی اور سرکشی وعناد کے بعد اطاعت سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ہر دور میں حتیٰ انبیاء سے خالی ایام میں بھی خدا کے کچھ ایسے بندے موجود رہے ہیں جن کے ساتھ وہ راز و نیاز کی باتیں کرتا ہے اور ان کی عقلوں کے ساتھ گفتگو کرتا ہے۔"

ان جملوں میں ذکر الٰہی کی عجیب کیفیت اور حیرت انگیز تاثیر کا تذکرہ ہوا ہے جس کے سبب دل خدا سے الہام حاصل کرنے اور تکلم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

حالات ومقامات

اسی خطبہ میں ان کیفیات ومقامات، منازل اور عظمتوں کی وضاحت کی گئی ہے جو عبادت کی وجہ سے اہل دل کو حاصل ہوتی ہیں۔ اسی ضمن میں فرماتے ہیں:

"قَدْ حَفَّتْ بِهِمُ الملائکۃ وتنزلت علیھم السکینۃ وفتحت لھم ابواب السماء واعدت لھم مقاعد الکرامات فی مقام اطلع اللہ علیھم فرضی سعیھم وحمد مقامھم یتنسمون بدعائہ روح التجاوز ....."

"فرشتوں نے ان کو گھیر رکھا ہے۔ سکون واطمینانِ الٰہی ان پر نازل ہو رہا ہے۔ آسمان کے دروازے ان پر کھلے ہیں خدا کی بے پایاں رحمتوں کی سندیں ان کے لیے آمادہ ہیں۔ خداوند عالم نے ان کے مقام کو (جو انھوں نے بندگی واطاعت کے ذریعے حاصل کیا ہے) دیکھ لیا ہے اور ان کے اعمال کو

پسند فرمایا ہے۔ یہ لوگ خدا سے دعا کرتے وقت مغفرتِ الٰہی کی خوشبو اور گناہوں کے بادلوں کے چھٹنے کو محسوس کر رہے ہیں۔"

یارانِ خدا کی راتیں

نہج البلاغہ کی نظر میں عبادت کی دنیا ہی اور ہے۔ عبادت کی دنیا لذّت سے لبریز ہے۔ ایسی لذّت جس کا دُنیوی لذتوں سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ عبادت کی دنیا جوش و ولولہ و تحرک اور سیر و سفر سے عبارت ہے۔ ہاں یہ سفر مصر و عراق و شام یا کسی اور شہر کا سفر نہیں، اس سفر کی انتہا ایک ایسے شہر پر ہوتی ہے جس کا کوئی نام نہیں۔ عبادت کی دنیا میں روز و شب کا فرق موجود نہیں۔ کیونکہ یہاں روشنی ہی روشنی ہے۔ تاریکی و اندوہ و غبار کا وجود تک نہیں۔ یکسر خلوص و پاکیزگی و صفا ہے۔

نہج البلاغہ کی نگاہ میں وہ انسان بہت خوش قسمت ہے جو عبادت کی دنیا میں قدم رکھے۔ اور اس دنیا کی روح پرور ہوائیں اس کا استقبال کریں۔ جو شخص اس عالم میں داخل ہوتا ہے اسے اس بات کی پرواہ نہیں ہوتی کہ مادی اور جسمانی دنیا میں اس کی بھلی گزرے یا بری۔

" طوبیٰ لنفسٍ ادت الی ربها فرضها و عرکت بجنبها بوسها و هجرت فی اللیل غمضها حتی اذا غلب الکری علیها افترشت ارضها وتوسدت کفها فی معشر اسهر عیونهم خوف معادهم وتجافت عن مضاجعهم جنوبهم وهمهمت بذکر ربهم شفاههم

وتقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم، اولئك
حزب الله اَلا انّ حزب الله هم المفلحون ۔"

"کس قدر خوش قسمت و با سعادت ہے وہ شخص جو اپنے رب کے فرائض کو ادا کرتا ہے۔ غم اور تکالیف کو اپنے پہلو میں چکی کی طرح پیس ڈالتا ہے۔ راتیں جاگ کر کاٹتا ہے۔ جب نیند کا غلبہ ہوتا ہے زمین کو فرش اور اپنے ہاتھوں کو تکیہ بنا لیتا ہے۔ اس کا تعلق اس گروہ سے ہے جن کی نیندیں روز قیامت کے خوف سے اڑی ہوئی ہیں۔ ان کے پہلو خوابگاہوں سے دوری اختیار کر چکے ہیں، ان کے لب ذکر پروردگار میں متحرک رہتے ہیں گناہوں کے تاریک بادل مسلسل استغفار کی وجہ سے چھٹ گئے ہیں۔ حزب اللہ انہی لوگوں سے عبارت ہے اور یہی ہیں نجات پانے والے۔"

شبِ مردانِ خدا روز جہان افروز است
روشنان را بہ حقیقت شبِ ظلمانی نیست

" مردانِ خدا کی رات پورے جہان کو روشن کر دینے والا دن ہے۔ اور درحقیقت روشن ستاروں کے لیے کوئی تاریک رات ہوتی ہی نہیں۔"

نہج البلاغہ میں عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی

گزشتہ سطور میں عبادت کے بارے میں نہج البلاغہ کے تصور کا ذکر ہوا۔ معلوم ہوا کہ نہج البلاغہ کی نگاہ میں عبادت سے مراد صرف چند خشک اور بے جان اعمال نہیں۔ جسمانی اعمال عبادات کی ظاہری صورت ہے۔ عبادت کی روح اور معنی ایک

دوسری چیز ہے۔ ظاہری وجسمانی اعمال میں جان اس وقت آسکتی ہے اور تب عبادت کہنے کے لائق ہیں جب اس روح اور حقیقت سے ہم آہنگ ہوں۔ حقیقی عبادت دراصل اس مادی دنیا سے نکل کر ایک جدید دنیا میں قدم رکھنے کا نام ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جو بذات خود جوش و ولولے، مخصوص لذتوں اور قلبی کیفیتوں سے لبریز ہو۔

نہج البلاغہ میں اہل عبادت و ریاضت سے متعلق کافی کچھ بیان ہوا ہے۔ بالفاظِ دیگر عبادت اور عبادت گزاروں کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ کبھی عبادت گزاروں اور زاھدوں کا شب بیداری، خوف و پرہیز، شوق و لذت، سوز و گداز، آہ و نالہ اور تلاوت قرآن کے نقطۂ نظر سے نقشہ کھینچا گیا ہے۔ کبھی عبادت و ریاضت اور جہاد بالنفس سے حاصل ہونے والی قلبی کیفیات اور غیبی رحمتوں کا تذکرہ ہوا ہے۔ کبھی گناہوں کی بخشش میں عبادت کے کردار نیز گناہوں کے برے اثرات کو محو کرنے میں عبادت کی تاثیر پر بحث ہوئی ہے۔ کہیں بعض اخلاقی بیماریوں اور نفسیاتی پیچیدگیوں کے علاج میں عبادت کی تاثیر کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ اور کہیں عباد و زہاد اور سالکانِ راہِ حقیقت کو حاصل ہونے والی خالص لذتوں اور روحانی سکون کا ذکر کیا گیا ہے۔

شب خیزیاں

"اما اللیل فصافون اقدامھم تالین لاجزاء القرآن یرتلونہ ترتیلا یحزنون بہ انفسھم ویستثیرون بہ دواء دائھم فاذا مروا بآیۃ فیھا تشویق رکنوا الیھا طمعاً وتطلعت نفوسھم الیھا شوقاً وظنوا انھا نصب اعینھم واذا مروا بآیۃ فیھا تخویفٍ اصغوا الیھا مسامع قلوبھم وظنوا ان

زفیر جھنم وشھیقھا فی اصول آذانھم فھم حانون علیٰ اوساطھم مفترشون لجباھھم واکفھم ورکبھم واطراف اقدامھم یطلبون الی اللہ تعالیٰ فکاک رقابھم واما النھار فحلماء علماء ابرار اتقیاء۔" [1]

جب رات نمودار ہوتی ہے تو یہ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر آیات قرآنی کی تلاوت کرتے ہیں اور آیات کے معنی میں غور و خوض کر کے غمگین ہو جاتے ہیں اور اس کے وسیلہ سے اپنی بیماریوں کا علاج تلاش کرتے ہیں اور جب کسی ایسی آیت سے گزرتے ہیں جس میں نیکو کاروں کا بدلہ بیان کیا گیا ہو تو اس کی طمع کرنے لگتے ہیں اور از روئے اشتیاق اس کی سعی و کوشش میں لگ جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ وہ شے جس کی بشارت دی گئی ہے بالکل آنکھوں کے سامنے ہے۔ اور جب کوئی ایسی آیت نگاہ سے گزرتی ہے جس میں خوف کا ذکر ہو تو دل کے کانوں سے اسے سنتے ہیں اور گمان کرتے ہیں گویا جہنم کے بھڑکنے کی آواز اور دوزخیوں کی آہ و بکا ان کے کانوں میں آ رہی ہے۔ پس یہ اپنی کمر عبادتِ الٰہی میں خم کر دیتے ہیں، اپنی پیشانیوں، ہتھیلیوں، زانوؤں اور پاؤں کے سروں کو سجدہ کے لیے فرش کر دیتے ہیں اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ ہماری گردنیں عذاب کی زنجیروں

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۹۱

ے کھول دے۔ ہمیں عذاب اور سختی سے محفوظ رکھ۔ دن کے وقت یہ لوگ بردباری و دانائی اور نیکی و پارسائی کی تصویر ہوتے ہیں۔"

تجلیاتِ قلبی

"قد احیی علقه وامات نفسه حتی دق جلیله ولطف غلیظه وبرق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق وسلك به السبیل وتدافعته الابواب الی باب السلامة وثبتت رجلاه بطمانینة بدنه فی قرار الامن والراحة بما استعمل قلبه وارضیٰ ربه۔" [1]

"بتحقیق وہ (مومن) اپنی عقل کو زندہ رکھتا اور اپنے نفس (امارہ) کو مار ڈالتا ہے یہاں تک کہ اس کی فربہی نازکی میں اور روح کی سختی نرمی میں بدل جاتی ہے اور ایک برقِ پُرنور اس کے دل پر ضوفشانی اور اس کی راہوں کو واضح کرتی ہے جس کی روشنی میں وہ اپنا راستہ پالیتا ہے۔ مختلف دروازے اسے دھکیلتے ہوئے منزل سلامتی تک پہنچاتے ہیں۔ اس کے قدم مطمئن بدن کے ساتھ امن وسکون کے مقام پر ثابت و استوار ہو جاتے ہیں۔ یہ سب دل اور ضمیر سے کام لینے اور اپنے رب کو راضی کر لینے کی بدولت ہیں۔"

ان جملوں میں جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کسی اور ہی عالم کا تذکرہ ہے جسے عقل

---

[1] خطبہ ۲۱۷ نہج البلاغہ

کی دنیا کہتے ہیں. خواہشات کے خلاف جہاد اور نفس امارہ کے کچلنے کا تذکرہ ہے، روح وبدن کی تربیت و ریاضت کا ذکر ہے۔ اس روشنی کا ذکر ہے جو ریاضت کی بدولت سالکِ راہ حق کے دل پر جلوہ فگن ہوتی اور اس کی دنیا کو روشن کرتی ہے. ان مراحل ومنازل کا تذکرہ ہے جنھیں مشتاق ومتلاشی روح بتدریج طے کرتی ہے تاکہ اپنے معنوی سفر کی انتہا اور منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔

"یَا اَیُّھَا الْاِنْسَانُ اِنَّکَ کَادِحٌ اِلٰی رَبِّکَ کَدْحًا فَمُلٰقِیْہِ" [1]

"اے انسان تو اپنے پروردگار کی جانب جانے کی کوشش کر رہا ہے، تو ایک دن اس کا سامنا کرے گا۔"

تذکرہ ہے اس اطمینان خاطر اور سکون کا جو آخر کار انسان کے پر اضطراب اور بے چین دل کو حاصل ہوتا ہے۔

"اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔" [2]

"آگاہ ہو جاؤ کہ اطمینان یاد خدا ہی سے حاصل ہوتا ہے۔"

خطبہ نمبر ۲۲۷ میں دل کی زندگی کے بارے میں اس گروہ کی یوں تعریف کی گئی ہے :

"یرون اھل الدنیا یعظمون موت اجسادھم وھم اشد اعظاماً لموت قلوب احیائھم"

"یہ لوگ (زاہد و پرہیز گار) مشاہدہ کرتے ہیں کہ دنیا پرست لوگ جسمانی موت کو اہمیت دیتے ہیں حالانکہ یہ اہل دل اس

---

[1] سورہ انشقاق ۸۴ آیت ۶ [2] سورہ رعد ۱۳ آیت ۲۸

بات سے خائف رہتے ہیں کہ کہیں دل مُردہ نہ ہو جائے۔"

جذب و شوق کی حالت (جو ہوشیار ارواح کو اس طرف لے جاتی ہے) کا تذکرہ یوں فرمایا ہے:

"صحبوا الدنیا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلیٰ۔"[۱]

وہ جسمانی طور پر دنیا اور اہل دنیا کے ساتھ زندگی گزارتے ہیں، لیکن ان کی روحیں محل اعلیٰ کے ساتھ پیوستہ رہتی ہیں۔"

"لولا الاجل الذی کتب لهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم طرفة عین شوقاً الی الثواب وخوفاً من العقاب۔"[۲]

"اگر ان کی اجل مقرر شدہ نہ ہوتی تو ثواب کے شوق اور عذاب کے خوف سے ان کی روحیں ان کے جسموں میں پل بھر کے لیے بھی نہ ٹھہرتیں۔"

"قد اخلص لله سبحانه فاستخلصه۔"[۳]

"وہ اپنی ذات اور اپنے اعمال کو خدا کے لیے خالص رکھتے ہیں اس لیے خداوند عالم بھی اپنے لطف و کرم سے ان کو اپنے خاص بندوں میں شامل کر لیتا ہے۔"

۱؎ کلمات قصار نمبر ۱۴۷

۲؎ خطبہ ۱۹۱

۳؎ خطبہ ۸۵

تزکیۂ نفس اور خالص عبادت کے طفیل سالکانِ راہ کے دل پر منکشف ہونے والے علوم اور ان کو حاصل ہونے والے یقین کامل کا تذکرہ یوں ہوا ہے:

"هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعره المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون"۔ [1]

"بصیرت پر مبنی علم نے ان کے دلوں کو آلیا ہے اور انھوں نے یقین کی حقیقت کو محسوس کرلیا ہے۔ ناز و نعمت کے متوالوں پر گراں و دشوار امور ان کے لیے آسان ہوگئے ہیں اور جن امور سے جہلا وحشت زدہ ہوتے ہیں وہ ان سے مانوس ہیں۔"

گناہوں کی بخشش

اسلامی تعلیمات کی رو سے ہر گناہ میں قلب وضمیر کو سیاہ بنانے والے اثرات موجود ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں نیک اور خدائی کاموں کی طرف میل و رغبت میں کمی آتی ہے اور گناہوں کی جانب رغبت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس کے برعکس خدا کی یاد اور اس کی عبادت و بندگی میں انہماک انسان کی مذہبی روح کی پرورش کرتا ہے۔ نیک کاموں کی طرف رغبت میں اضافہ کرتا ہے۔ نیز گناہ اور برائیوں کی طرف رجحان کو کم کرتا ہے۔ یعنی گناہوں کے تاریک اثرات کو کم کرکے اس کی جگہ نیک اور بھلے رجحانات کو پروان چڑھاتا ہے۔

نہج البلاغہ کے ایک خطبے میں نماز، زکوٰۃ اور امانت کی ادائیگی

---

[1] کلمات قصار نمبر ۱۴۷

کے بارے میں بحث کی گئی ہے ۔ نماز کے بارے میں تاکید کے بعد فرماتے ہیں :

" وانها لتحت الذنوب حت الورق و تطلقها الطلاق الربق وشبهها رسول اللّٰه (ص) بالحمة تکون علی باب الرجل فهو یغتسل منها فی الیوم واللیلة خمس مرات فما عسی ان یبقی علیه من الدرن ؟ "[1]

" نماز گناہوں کو اس طرح جھاڑ دیتی ہے جس طرح درختوں سے پتے جھڑ جاتے ہیں اور اس طرح رہا کر دیتی ہے جیسے (چوپایوں کی گردن سے) بند کھول دیا جاتا ہے ۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کو کسی انسان کے دروازے پر موجود گرم چشمے سے تشبیہ دی ہے جس میں وہ ہر روز پانچ مرتبہ غسل کرتا ہے کیا ایسی صفائی کے بعد بھی اس کے بدن پر میل کچیل باقی رہ سکتا ہے ؟ "

اخلاقی دوا

خطبہ نمبر ۱۹۶ میں سرکشی ظلم اور تکبر جیسے اخلاقِ رذیلہ کی طرف اشارہ کے بعد فرماتے ہیں :

" ومن ذلک ما حرس اللّٰه عباده المومنین بالصلوٰت والزکوٰت ومجاهدة الصیام فی

---

[1] خطبہ ۱۹۷

الایام المفروضات تسکیناً لاطرافہم وتخشیعاً لابصارہم وتذلیلاً لنفوسہم وتخفیضاً لقلوبہم وازالۃً لخیلاء عنہم۔"

"چونکہ انسان ان آفتوں اور نفسیاتی بیماریوں کی زد میں ہے اس لیے خدا نماز، زکوٰۃ اور روزہ کے ذریعے اپنے مومن بندے کو ان آفات سے بچاتا ہے۔ یہ عبادتیں ہاتھوں اور پیروں کو گناہ سے روکے رکھتی ہیں۔ آنکھوں کو بری نگاہ سے بچاتی اور ان کو خشوع عطا کرتی ہیں۔ روح کو سکون اور دلوں کو تواضع بخشتی ہیں۔ نیز تکبّر کو دماغ سے زائل کرتی ہیں۔"

انس ولذّت

"اللّٰھم انك آنس الآنسین لاولیائك واحضرھم بالکفایۃ للمتوکلین علیك تشاھدھم فی سرائرھم وتطلع علیھم فی ضمائرھم وتعلم مبلغ بصائرھم فاسرارھم لك مکشوفۃ وقلوبھم الیك ملھوفۃ ان اوحشتھم الغربۃ آنسھم ذکرك وان صبت علیھم المصائب لجأوا الی الاستجارۃ بك"۔[1]

---

[1] خطبہ ۲۲۴

"بارخدایا! تو اپنے دوستوں سے زیادہ (سچّا) دوست اور جو لوگ تجھ پر توکل کرتے ہیں ان کی اصلاح کار کے لیے تو ہمہ وقت موجود ہے، تو ان کے پوشیدہ کاموں کو دیکھتا ہے ان کے ہر خیال اور اندیشہ سے آگاہ ہے تو ان کی بصیرت و معرفت سے خوب واقف ہے۔ ان کے راز تیرے نزدیک آشکار اور ان کے دل تیری جدائی سے بے تاب ہیں۔ اگر تنہائی میں وحشت انھیں گھیر لیتی ہے تو تیرا ذکر ہی انھیں مانوس کرتا ہے اور اگر مصائب و مشکلات ان پر حملہ آور ہوں تو ان کی پناہ گاہ تیری ذات ہے۔"

"وانّ للذّکر لَاَھلًا اخذوہ من الدنیا بدلاً۔" [1]

"بے شک یادِ خدا کرنے والے کچھ ایسے لائق و شائستہ افراد ہیں جنھوں نے ذکرِ خدا مال و متاع دنیا کے عوض حاصل کیا ہے۔"

خطبہ نمبر ۱۴۸ میں حضرت مہدی موعود عجل اللہ فرجہ الشریف کے بارے میں اشارہ فرمایا ہے۔ کلام کے آخر میں آخری زمانے کے ایک ایک گروہ کو یاد فرماتے ہیں جو جامع صفاتِ شجاعت و حکمت و عبادت ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ثم لیشحذن فیھا قومٌ شحذ القین النصل تجلی بالتنزیل ابصارھم ویرمی بالتفسیر فی مسامعھم ویغبقون کاس الحکمۃ بعد الصبوح۔"

---

[1] خطبہ نمبر ۲۱۹

" پھر اس عہدِ فتن میں ایک جماعت پر صیقل کی جائے گی۔ جیسے آہنگر شمشیر کو صیقل کرتا ہے اور قرآن کے نور سے ان کی آنکھیں روشن کی جائیں گی۔ قرآن کی تفسیر ان لوگوں کے کانوں میں ڈال دی جائے گی۔ جب یہ لوگ حکمت کی شراب پی لیں گے تو انھیں بادۂ علم سے سرشار کیا جائے گا۔"

حصّہ چہارم

حکومت اور عدالت

- نہج البلاغہ اور مسئلہ حکومت
- عدالت و حکومت کی اہمیت
- عدل کا مقام
- بے انصافی پر خاموش تماشائی بننا درست نہیں
- عدل مصلحت پر قربان نہیں ہو سکتا
- انسانی حقوق کا اعتراف
- کلیسا اور حقِ حاکمیت
- نہج البلاغہ کا نظریہ
- حکمران امین ہے مالک نہیں

حکومت اور عدالت

نہج البلاغہ اور مسئلہ حکومت

جن موضوعات پر نہج البلاغہ میں بہت زیادہ گفتگو ہوئی ہے ان میں سے ایک عدالت اور حکومت سے متعلق مسائل ہیں۔ جو شخص ایک بار بھی نہج البلاغہ کا مطالعہ کرے وہ یہ مشاہدہ کرے گا کہ علی علیہ السلام حکومت اور عدالت کے معاملے کو خصوصی اہمیت دیتے تھے اور ان دونوں کی بے انتہا قدر و قیمت کے قائل تھے۔

جن لوگوں کو اسلام سے شناسائی نہیں اور اس کے برعکس دوسرے عالمی مذاہب سے واقفیت حاصل ہے ان کے لیے یہ بات یقیناً باعث تعجب ہے کہ ایک دینی پیشوا کو اس قسم کے مسائل سے کیوں دلچسپی ہے۔ کیا یہ امور دنیا اور دنیوی زندگی سے متعلق نہیں؟ آخر ایک مذہبی پیشوا کو دنیا، زندگی کے بکھیڑوں اور اجتماعی امور سے کیا سروکار؟

لیکن اس کے برعکس جو شخص اسلامی تعلیمات سے آگاہ ہو اور حضرت علیؑ کے ماضی کو جانتا ہو کہ کس طرح پیغمبرِ اسلامؐ کے مقدس دامن میں ان کی پرورش ہوئی۔ پیغمبرؐ نے ان کے والد سے لے کر اپنے گھر میں اور اپنی گود میں ان کو پالا۔ خصوصی تعلیم و تربیت دی۔ اسلام کے اسرار سکھائے۔ اسلام کے اصول و فروع کو ان کے رگ و پے میں رچایا بسایا۔ ایسا شخص کبھی تعجب نہیں کرے گا بلکہ اس کے لیے تو باعث تعجب بات تب ہوتی جب معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔

کیا قرآن کریم نہیں کہتا ؟ :

"لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔"

"بے شک ہم نے اپنے رسولوں کو بھیجا روشن دلائل کے ساتھ اور ان کے ہمراہ کتاب اور میزان نازل کیا تاکہ لوگ عدل کے ساتھ قیام کریں۔"[1]

اس آیۂ کریمہ میں قیام عدل کو تمام پیغمبروں کی بعثت کا مقصدِ اصلی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ عدل کا تقدس اور اس کی عظمت اس قدر زیادہ ہے کہ پیغمبرانِ خدا کا مقصد بعثت یہی قرار پایا۔ بنابریں یہ کیسے ممکن ہے کہ علیؑ جیسا انسان جو خود قرآن کا مفسر، شارح اور اسلام کے اصول و فروع کو سمجھانے اور ان کی تشریح کرنے والا ہو اس مسئلے میں خاموشی اختیار کرے یا اسے کم اہمیت دے ؟

جو لوگ اپنی تعلیمات میں ان مسائل پر توجہ نہیں دیتے یا خیال کرتے ہیں کہ یہ ضمنی مسائل ہیں اور طہارت و نجاست کی طرح کے مسائل اصلِ دین ہیں ان پر

---

[1] سورہ حدید ۵۷ - آیت ۲۵

لازم ہے کہ وہ اپنے افکار اور عقائد پر نظر ثانی کریں۔

عدالت و حکومت کی اہمیت

جس مسئلے پر سب سے پہلے بحث کی ضرورت ہے وہ یہی ہے کہ نہج البلاغہ کی نگاہ میں ان امور کی کتنی قدر و قیمت ہے۔ بلکہ بنیادی طور پر دیکھنا یہ ہے کہ اسلام حکومت اور عدل سے متعلق مسائل کو کیا اہمیت دیتا ہے۔ ان مسائل پر مفصل بحث کی تو ان مقالوں میں گنجائش نہیں۔ لیکن ان کی طرف اشارہ ضروری ہے۔

قرآن کریم رسول اکرمؐ کو اپنے بعد علیؑ کی خلافت و ولایت و قیادت کا اعلان کرنے کا حکم دیتے ہوئے کہتا ہے:

"یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسٰلَتَهٗ۔"[۱]

"اے پیغمبرؐ اس فرمان کو جو آپؐ کے پروردگار کی جانب سے نازل ہوا ہے لوگوں تک پہنچا دیجیے۔ اگر آپؐ نے ایسا نہیں کیا تو گویا آپؐ نے رسالت ہی نہیں پہنچائی۔"

کس اسلامی مسئلے کو اس قدر اہمیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ کون سا مسئلہ ہے جس کا اعلان نہ کرنا۔ اعلان رسالت نہ کرنے کے مترادف ہے؟

جنگ اُحد میں جب مسلمانوں کو شکست ہوئی۔ نیز پیغمبر اکرمؐ کی شہادت کی خبر پھیل گئی اور کچھ مسلمان میدان جنگ سے منہ موڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے قرآن کریم یوں کہتا ہے:

---

[۱] سورہ المائدہ ۵ - آیت ۶۷

"وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ، قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاْئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ[1]"

"اور محمدؐ تو صرف ایک رسول ہیں جن سے پہلے بھی انبیاء آئے تو کیا اگر وہ وفات پا جائیں یا قتل ہو جائیں تو تم الٹے پیروں پلٹ جاؤ گے۔"

حضرت علامہ طباطبائیؒ نے ولایت و حکومت نامی مقالے میں اس آیت سے یوں استنباط فرمایا ہے:

"پیغمبرؐ کی شہادت کی وجہ سے تمھاری ذمہ داریوں میں ایک لمحے کے لیے بھی تعطل نہیں آنا چاہیے۔ بلکہ تمھیں چاہیے کہ پیغمبرؐ کے بعد جو تمھارا حاکم و سربراہ ہے اس کے پرچم تلے اپنے کام کو جاری و ساری رکھو۔ بالفاظِ دیگر، اگر پیغمبرؐ شہید ہو جائیں یا وفات پا جائیں تو مسلمانوں کے اجتماعی اور حربی نظام کو درہم برہم نہیں ہونا چاہیے۔"

حدیث میں ہے کہ پیغمبر اکرمؐ نے فرمایا:

"اگر (کم از کم) تین آدمی بھی ہمسفر ہوں تو تمھیں چاہیے کہ تینوں میں سے ایک کو ضرور اپنا رہبر و رئیس بناؤ۔"

یہاں ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ رسول اکرمؐ کی نگاہ میں معاشرے میں بدانتظامی اور مقتدرِ اعلیٰ (جو کہ تمام اختلافات کے حل اور معاشرے کے افراد کو باہم متحد کرنے کا سرچشمہ ہے) کا فقدان کس قدر نقصان دہ ہے۔

---

[1] سورہ آل عمرانؑ آیت ۱۴۴

نہج البلاغہ میں حکومت اور عدل سے متعلق بیان شدہ امور بہت زیادہ ہیں اور ہم خدا کی مدد اور تائید سے ان میں سے بعض کا تذکرہ کرتے ہیں۔

سب سے پہلا مسئلہ جس پر گفتگو لازم ہے وہ ہے حکومت کی اہمیت اور ضرورت۔ حضرت علی علیہ السلام نے بار بار حکومت کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اور خوارج کے نظریے کی مخالفت کی ہے۔ جن کا ابتدا میں یہ خیال تھا کہ قرآن کی موجودگی میں حکومت کی ضرورت نہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں خوارج کا نعرہ لاحکم الا للہ تھا۔ یہ نعرہ قرآن مجید سے لیا گیا ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ احکام اور قوانین بنانے کا اختیار صرف خدا کو یا ان کو حاصل ہے جنھیں خدا نے قانون سازی کی اجازت دی ہے لیکن خوارج ابتدا میں اس آیت سے کچھ اور مراد لیتے رہے۔ اور امیر المومنینؑ کے بقول یہ جملہ تو درست ہے مگر اس سے جو مطلب وہ لیتے ہیں وہ باطل ہے۔ خوارج کی تعبیر کا خلاصہ یہ تھا کہ انسان کو حکومت کا حق حاصل نہیں بلکہ حکومت تو صرف خدا کا حق ہے۔

علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

"کہ ہاں میں بھی کہتا ہوں لاحکم الا للہ لیکن اس سے یہ مراد ہے کہ قانون وضع کرنے کا اختیار خدا کے ہاتھ میں ہے لیکن وہ (خوارج) کہتے ہیں کہ حکومت اور سربراہی بھی خدا ہی سے مختص ہے ـــــ یہ غیر معقول بات ہے۔ ہاں خدا کے قانون پر لوگوں کے ذریعے سے عمل درآمد ہونا چاہیے۔ لوگوں کے لیے ایک فرمانروا کی بہرحال ضرورت ہے خواہ اچھا ہو یا بُرا ہے

(حاشیہ کے لیے اگلا صفحہ ملاحظہ فرمائیں)

حکومت کے سائے ہیں ہی مومن خدا کے لیے کام کرتا ہے اور
کافر اپنا دنیوی حصہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور اجتماعی امور انجام
پاتے ہیں۔ حکومت کے ذریعے سے ہی ٹیکسوں کی وصولی اور
دشمن کے ساتھ جنگ ہوتی ہے۔ راستے پُرامن اور کمزور کا
حق طاقتور سے لینا ممکن ہوتا ہے یہاں تک کہ نیک لوگوں
کو سکون اور بُرے لوگوں کے شر سے نجات مل جائے۔"[1]

علی علیہ السلام ہر خدائی انسان کی طرح حکومت اور اقتدار کو اس لحاظ سے بہت حقیر قرار دیتے ہیں کہ دنیوی عہدہ و مقام کا باعث ہونے کے ناتے (جو انسان کی دنیوی جاہ طلبی کے جذبے کو تسکین دیتی ہے) اسے مقصد زندگی قرار دیا جائے اور اسے ایک پیسے کی بھی اہمیت دینے کو تیار نہیں۔ اور اسے دوسری مادی اشیاء کی طرح سور کی اس ہڈی سے بھی بے قیمت سمجھتے ہیں جو جذام کے کسی مریض کے ہاتھ میں ہو۔ لیکن اسی حکومت اور قیادت کو اس کے حقیقی اور اصلی ہدف کے پیش نظر یعنی نظام عدل کے قیام، حق کے حصول اور معاشرے کی خدمت کا وسیلہ ہونے کی رو سے غیر معمولی اہمیت دیتے اور مقدس امانت سمجھتے ہیں۔ اور فرصت طلب رقیبوں اور حریفوں کی اس تک رسائی کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ نیز لٹیروں کی دستبرد سے اس کی حفاظت کے لیے تلوار کھینچنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ امیر المومنینؑ کی خلافت کے دور میں ابن عباس آپؑ کی خدمت میں

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) یعنی اگر حکومت عادلہ موجود نہ ہو تو ایک بری حکومت بھی بہرحال اجتماعی نظام کو بحال تو رکھتی ہے اور یہ لاقانونی بدانتظامی اور جنگل کی زندگی سے بہتر ہی ہے۔

[1] خطبہ نمبر ۴۰ نہج البلاغہ

حاضر ہوئے۔ اس وقت آپؑ اپنے ہاتھوں سے اپنے جوتے کی مرمت فرما رہے تھے۔ آپؑ نے ابن عباس سے دریافت کیا:

"اس جوتے کی قیمت کیا ہوگی؟"

ابن عباس نے جواب دیا:

"کچھ نہیں۔"

امامؑ نے فرمایا:

"اس پرانے جوتے کی قدر و قیمت میرے نزدیک تم لوگوں کی حکومت اور امارت سے زیادہ ہے مگر یہ کہ اس حکومت کے ذریعے سے عدل قائم کر سکوں، حق دار کا حق اسے دلا سکوں یا باطل کو مٹا سکوں۔" [۱]

خطبہ نمبر ۲۱۴ میں حقوق پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"حقوق ہمیشہ دو جانبہ ہوتے ہیں۔ حقوقِ خدا میں سے بعض حقوق وہ ہیں جو اس نے بندوں کے درمیان ایک دوسرے پر قرار دیے ہیں اور ان کو اس طرح سے وضع کیا ہے کہ ہر حق کے مقابلے میں دوسرا حق موجود ہوتا ہے۔ کسی فرد یا گروہ کے فائدے میں پایا جانے والا حق ایک ذمہ داری کا موجب بنتا ہے جو ان کے ذمے لگ جاتی ہے۔ ہر حق اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ دوسرا انسان بھی اپنا متقابل حق ادا کرے اپنی ذمہ داری کو نبھائے۔"

---

[۱] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۳۳

اس کے بعد آپؑ اس طرح اپنی گفتگو جاری رکھتے ہیں :

" واعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیة وحق الرعیة علی الوالی فریضة فرضها الله سبحانه لکل علی کل فجعلها نظاماً لانفسهم وعزاً لدینهم فلیست تصلح الرعیة الا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة الا باستقامة الرعیة فاذا ادت الرعیة الی الوالی حقه وادی الوالی الی الرعیة حقها عز الحق بینهم وقامت مناهج الدین واعتدلت معالم العدل وجرت علی اذلالها السنن بذالك الزمان وطمع فی بقاء الدولة ویئست مطامع الاعداء "[1]

" یعنی ان باہمی حقوق میں سب سے بڑا حق، لوگوں پر حاکم کا حق اور حاکم پر لوگوں کا حق ہے۔ یہ ایک قانون الٰہی ہے جو پروردگار نے ہر ایک پر دوسرے کے حق میں لازم قرار دیا ہے اور ان حقوق کو لوگوں کے باہمی روابط کی یکجائی اور ان کے دین کی عزت کا باعث بنایا ہے۔ جب تک حکومت صالح نہ ہو عوام کو کبھی بھی فلاح اور آرام حاصل نہیں ہوگا۔ اور جب تک عوام میں استقامت نہ ہو حاکم صلاح و درستگی سے ہمکنار

---

[1] نہج البلاغہ ۔ خطبہ ۲۱۴

نہیں ہو سکتا۔ جب عوام حکومت کے حقوق اور حکومت عوام کے
حقوق ادا کریں اس وقت معاشرے میں حق کا بول بالا ہوگا
اس وقت احکام دین کا قیام عمل میں آئے گا اور عدل کی نشانیاں
بغیر کسی انحراف کے ظاہر ہوں گی۔ اسی صورت میں سنت کا
اجرا اس کے حقیقی راستے سے ممکن ہوگا۔ زمانہ سدھر جائے گا
حکومت کی بقا کی تمنا کی جائے گی۔ اس طرح کے سالم صالح اور
پائیدار معاشرے کی بدولت دشمن کی حرص و طمع یاس و
ناامیدی میں بدل جائے گی۔"

عدل کا مقام:-

اسلام کی مقدس تعلیمات کا اوّلین اثر اس کے پیروکاروں کے افکار و
خیالات پر پڑا۔ اسلام نے نہ صرف یہ کہ انسان اور معاشرے کے بارے میں لوگوں کو
جدید تعلیمات سے روشناس کرایا بلکہ انسانوں کے انداز فکر اور سوچ کی راہوں کو
ہی بدل ڈالا۔ اس حصّے کی اہمیت پہلے حصے سے کم نہیں۔

ہر استاد اپنے شاگردوں کو نت نئی معلومات فراہم کرتا ہے اور ہر
مکتب فکر اپنے پیروؤں کو نئی معلومات سے بہرہ مند کرتا ہے۔ لیکن ایسے استاد اور
اور ایسے مکاتب فکر بہت کم ہیں جو اپنے شاگردوں اور پیروکاروں کو جدید طرز تفکر
عطا کرتے ہیں اور ان کی فکری بنیادوں ہی کو بدل ڈالتے ہیں۔ یہ بات تو
وضاحت طلب ہے کہ انسانی سوچ کس طرح بدلتی ہے؟ اور انسانی طرز تفکر میں
انقلاب کیسے رونما ہوتا ہے؟ انسان صاحب عقل اور باشعور مخلوق ہونے کے
ناتے علمی اور اجتماعی مسائل میں استدلال کرتا ہے اور لامحالہ اپنے دلائل میں

بعض اصولوں اور قواعد کا سہارا لیتا ہے اور انہی قواعد اور اصولوں کے سہارے نتائج اخذ کرتا ہے اور فیصلہ صادر کرتا ہے۔

منطق اور طرز تفکر کے اسی فرق کی وجہ سے استدلال اور ان سے حاصل ہونے والے نتیجہ میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ پس قابل توجہ نکتہ یہی ہے کہ کس قسم کے بنیادی اصول اور خیالات استدلال اور استنتاج کی بنیاد بنتے ہیں۔

علمی مسائل میں روح علمی سے آشنا افراد کے درمیان ہر زمانے میں طرز فکر یکساں ہوتا ہے۔ اگر کوئی اختلاف ہے بھی تو وہ مختلف زمانوں کے طرز تفکر میں ہوتا ہے۔ لیکن عمرانی مسائل میں ایک ہی زمانے کے افراد میں بھی فکری یکسانیت موجود نہیں ہوتی۔ اور یہ خود ایک خاص نکتہ ہے جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

انسان اجتماعی اور اخلاقی مسائل کے معاملے میں لامحالہ خود سے جانچ پرکھ شروع کر دیتا ہے۔ اور ان مسائل کو پرکھتے وقت درجہ بندی کرتا ہے۔ اور انھیں قدر و قیمت کے لحاظ سے مختلف مراتب میں تقسیم کرتا ہے اور انہی درجہ بندیوں اور مراتب کی بنیاد پر اس کے اصول دوسروں کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف ہوتے ہیں۔ نتیجتہً طرز فکر میں اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔

مثلاً عفت اور پاکدامنی۔ خاص طور پر عورتوں کے لیے ایک اجتماعی مسئلہ ہے۔ کیا اس مسئلے میں تحقیق کرتے ہوئے سارے لوگ ایک ہی طریقے سے سوچتے ہیں؟ بالکل نہیں۔ بلکہ اس مسئلہ میں بھی بے شمار اختلافات موجود ہیں۔ بعض حضرات نے تو عفت کے مقام کو صفر تک پہنچایا ہے۔ پس ان کے نظریات و افکار کے مطابق اس مسئلے کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے برعکس کچھ لوگ اس مسئلے کو بے انتہا اہمیت دیتے ہیں اور اس کی اہمیت کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں زندگی کو ہی بے قیمت سمجھتے ہیں۔

اسلام نے لوگوں کے طرز فکر میں جو تبدیلی پیدا کی اس سے مراد یہ ہے کہ نظریاتی اقدار میں کمی بیشی کی۔ وہ اقدار جن کی لوگوں کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں تھی (مثال کے طور پر تقویٰ) کو بلند ترین مقام عطا کیا۔ اور ان کی غیر معمولی قدر و قیمت معین کی اور کتنے ہی بلند و بالا اقدار مثلاً رنگ و نسل کی برتری وغیرہ جیسے مفاہیم کو مقام صفر تک لا پھینکا۔

عدل ان مسائل میں سے ایک ہے جن کو اسلام کی بدولت حیات اور غیر معمولی قدر و قیمت حاصل ہوئی۔ اسلام نے فقط قیام عدل کی سفارش ہی نہیں کی اور نہ ہی محض اس کے اجراء پر قناعت کی بلکہ اس کے مقام کو بھی بلند قرار دیا۔ بہتر ہے کہ اس نکتے کو امیرالمومنینؑ کی زبانی سنیں۔

ایک زیرک اور نکتہ داں شخص حضرتؑ سے سوال کرتا ہے:

"اَلْعَدْلُ اَفْضَلُ اَمِ الْجُودُ ؟"

"عدل بہتر ہے یا سخاوت و جود ؟" [۱]

یہاں دو انسانی خصلتوں کے بارے میں سوال ہوا ہے۔ انسان ہمیشہ ظلم سے گریزاں اور احسان کا قدر دان رہا ہے۔ مذکورہ سوال کا جواب ظاہراً تو بہت سادہ معلوم ہوتا ہے کہ جود و سخا کا مقام عدل سے بلند ہے۔ کیونکہ عدل سے مراد دوسروں کے حقوق کا لحاظ رکھنا اور ان سے تجاوز نہ کرنا ہے۔ لیکن جود و سخا یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے اپنے مسلّمہ حق کو دوسرے پر قربان کرے۔ عدل کرنے والا دوسروں کے حقوق کو پائمال نہیں کرتا۔ یا بالفاظ دیگر اپنی طرف سے یا دوسروں کے تجاوز کے مقابلے میں لوگوں کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے۔ لیکن جود و بخشش

۱۔ کلمات قصار نمبر ۴۳۷

کرنے والا شخص قربانی دیتا ہے اور اپنا مسلمہ حق دوسرے کے حوالے کرتا ہے۔ پس اس لحاظ سے جود و کرم کا مقام بلند تر ہے۔ واقعاً اگر ہم صرف انفرادی اور اخلاقی معیار سے پرکھیں تو بات یہی ہے کہ جود و کرم، عدل کے مقابلے میں انسان کے اخلاقی کمال اور عظمت کی نشانی ہے۔ لیکن علی علیہ السلام اس نظریے کے برخلاف جواب دیتے ہیں۔ حضرت علی علیہ السلام دو دلیلوں کی بنا پر عدل کو جود و کرم پر ترجیح دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ:

"العدل یضع الامور مواضعها والجود یخرجها من جهتها۔"

"عدل معاملات و امور کو ان کے اصل موقع و محل پر رکھتا ہے لیکن جود و کرم ان کو ان کی حدوں سے باہر کر دیتا ہے۔"

کیونکہ عدالت سے مراد یہ ہے کہ فطری اور طبیعی استحقاق کو مدنظر رکھا جائے اور ہر شخص کو اس کی محنت و استعداد کے مطابق عطا کیا جائے۔ معاشرے کی مثال ایک گاڑی کی سی ہے جس کا ہر پرزہ اپنے مقام پر ہوتا ہے۔ لیکن جود و کرم اگرچہ اس لحاظ سے کہ آدمی اپنا مسلمہ حق دوسرے کو بخش دیتا ہے، غیر معمولی قدر و قیمت کا حامل ہے لیکن یہ یاد رہے کہ جود و کرم خلاف معمول امر ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے جسم کی سی ہے جس کا ایک حصہ بیمار ہو اور جسم کے دوسرے اجزا اس عضو کو بیماری سے نجات دلانے کے لیے اپنی کوششوں کا رخ اس کی اصلاح پر مرکوز کر دیں۔

اجتماعی نقطہ نظر سے کیا ہی بہتر ہو کہ معاشرہ ایسے بیمار عضو سے مبرّا ہو تاکہ معاشرے کے مختلف اعضاء کی توجہ صرف ایک عضو کی اصلاح کی طرف مرکوز نہ ہو جائے۔ بلکہ معاشرے کے اجتماعی مفادات کی ترقی کے لیے استعمال ہو۔

ثانیاً یہ فرمایا:

"العدل سائس عام والجود عارض خاص۔"

"عدل ایک عام قانون ہے اور پورے معاشرے کا عمومی نگراں ہے۔"

یعنی ایک ایسی شاہراہ کی مانند ہے جس سے سب کو گزرنا ہوتا ہے۔ لیکن جود و کرم ایک استثنائی اور خاص حالت کا نام ہے جس میں عمومیت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ اگر جود و بخشش کو قانونی اور عمومی حیثیت مل جائے تو یہ جود و بخشش نہیں رہے گا۔

اس کے بعد علی علیہ السلام نتیجہ کے طور پر فرماتے ہیں:

"فالعدل اشرفہا وافضلہا۔" [1]

پس عدل اور جود و بخشش میں سے "عدل" بہتر ہے۔

انسان اور انسانی مسائل کے بارے میں اس قسم کا رویہ ایک خاص طرزِ فکر کا نتیجہ ہے جو ایک خصوصی پرکھ کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس پرکھ کا سرچشمہ معاشرے کی اہمیت اور بنیادی حیثیت پر ہے۔ اس پرکھ کی جڑیں اس نکتے میں پوشیدہ ہیں کہ اجتماعی اصولوں اور بنیادوں کو اخلاقی اصولوں اور بنیادوں پر ترجیح حاصل ہے۔ وہ اصول ہے اور یہ فرع۔ وہ تنا ہے اور یہ شاخ۔ وہ جسم کا حصہ ہے اور یہ زیب و زیور۔

علی علیہ السلام کی نظر میں وہ اصول جو معاشرے کے توازن کو قائم اور سب کو راضی رکھ سکتا ہے، معاشرے کے جسم کو سلامتی اور اس کی روح کو سکون دے سکتا ہے وہ عدل ہے۔ ظلم و جور اور تجاوز میں اتنی بھی قوت نہیں کہ

---

[1] کلمات قصار ۴۳۷

خود ظالم کی روح کو یا اس شخص کو جس کے مفاد میں یہ ظلم ہو رہا ہے سکون دے سکے۔ کہاں یہ کہ معاشرے کے مظلوم اور پسے ہوئے طبقے کو مطمئن کر سکے۔ عدالت وہ وسیع راستہ ہے جو سب کو سمو کر بغیر کسی مشکل کے منزل تک پہنچا دیتا ہے جبکہ ظلم و جور وہ تنگ اور پر پیچ راہ ہے جو خود ستمگروں کو بھی ان کی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچاتی۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے عثمان بن عفان نے بیت المال مسلمین کے ایک حصّے کو اپنی خلافت کے دوران اپنے رشتہ داروں اور عزیزوں کی جاگیر قرار دیا۔ عثمان کے بعد حضرت علی علیہ السلام نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔ آپؑ سے لوگوں نے درخواست کی کہ گزری ہوئی باتوں کو نہ چھیڑیں، اور اپنی توجہات کو مستقبل میں پیش آنے والے مسائل کی طرف مرکوز فرمائیں۔ لیکن آپؑ نے جواب دیا کہ:

"الحق القدیم لا یبطلہ شیئٌ"۔

"پرانا حق کسی طرح ختم نہیں ہو سکتا۔"

فرمایا کہ خدا کی قسم اگرچہ ان اموال سے کسی نے شادی کی ہو یا لونڈی خریدی ہو پھر بھی میں ان کو بیت المال میں لوٹا دوں گا۔

"فان فی العدل سعۃ ومن ضاق علیہ العدل فالجور علیہ اضیق۔" [1]

"یعنی بے شک عدل میں کافی گنجائش اور وسعت ہے عدل ہر ایک کا احاطہ کر سکتا ہے۔ پس اگر کوئی عدل میں

---

[1] نہج البلاغہ۔ خطبہ ۱۵

اپنے لیے تنگی محسوس کرے تو وہ یہ جان لے کہ ظلم کا
نتیجہ اس کے لیے کہیں زیادہ تنگ ہوگا۔"

یعنی عدل ایک ایسی چیز ہے جس کو ایمان کی ایک سرحد تسلیم کرنا چاہیئے۔ اور اس سرحد کی حدود پر راضی و شاکر رہنا چاہیئے۔ لیکن اگر یہ سرحد پامال کر دی جائے اور انسان اسے عبور کرلے تو پھر اس کی نظر میں کسی حد کی اہمیت نہ رہے گی۔ وہ جس سرحد تک بھی پہنچے گا اپنی خودسر اور بے لگام شہوت اور خواہشات کی بنا پر اسے بھی پار کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اور اس طرح کبھی سکون و اطمینان حاصل نہ کرسکے گا۔

بے انصافی پر خاموش تماشائی بننا درست نہیں

حضرت علی علیہ السلام عدل کو ایک خدائی ذمہ داری بلکہ ناموسِ الٰہی سمجھتے تھے۔ آپؑ کو کبھی یہ گوارا نہ تھا کہ اسلامی تعلیمات سے آگاہ ایک مسلمان، بے انصافی اور ظلم پر خاموش تماشائی بنا رہے۔

خطبۂ شقشقیہ میں گزشتہ دلسوز سیاسی واقعات کا تفصیل سے تذکرہ فرمانے کے بعد بتاتے ہیں کہ کس طرح لوگوں نے قتل عثمان کے بعد آپؑ کو گھیر لیا اور اصرار و تاکید کے ساتھ آپؑ سے درخواست کی کہ مسلمانوں کی قیادت کو قبول فرمائیں۔ آپ گزشتہ دردناک واقعات اور موجودہ حالات کی خرابی کے پیش نظر اس سنگین ذمہ داری کو سنبھالنے پر آمادہ نہ تھے۔ لیکن اس خیال سے کہ اگر قبول نہ کریں تو حق مشتبہ ہو جائے گا۔ اور لوگ کہیں گے کہ علیؑ کو شروع ہی سے خلافت سے دلچسپی نہ تھی، اور اسے اہمیت نہیں دیتے تھے۔ نیز اس بات کے پیش نظر کہ جب معاشرہ ظالم و مظلوم۔ کھا کھا کر تنگ

آنے والوں اور بھوک سے نالاں بھوکوں پر مشتمل دو طبقوں میں تقسیم ہو جائے۔ تو اس وقت اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ آدمی ہاتھ پر ہاتھ دھرے تماشائی بنا بیٹھا رہے۔ اس سنگین ذمہ داری کو قبول فرمایا:

"لولا حضور الحاضر وقیام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها ولسقیت اُخرها بکاس اولها۔" [۱]

"اگر لوگ اس کثرت کے ساتھ حاضر نہ ہوتے اور مددگاروں کی وجہ سے مجھ پر حجت تمام نہ ہو جاتی اور علماء سے یہ خدائی عہد نہ ہوتا کہ وہ ظالم کی شکم سیری اور مظلوم کی گرسنگی پر راضی نہ ہوں تو بلاشبہ ناقۂ خلافت کی مہار میں اسی کی پیٹھ پر ڈال دیتا۔"

عدل، مصلحت پر قربان نہیں ہو سکتا

ظلم، امتیازی سلوک، اقرباپروری، گروہ بندی اور روپیہ پیسہ سے منہ بند کر دینا ہمیشہ سیاسی حربوں کے لازمی جزء کے طور پر استعمال ہوتے رہے ہیں۔ اب ایک ایسی ہستی کشتیٔ سیاست کی ناخدا بن گئی ہے جو ان حربوں سے نفرت رکھتی ہے۔ اس کا ہدف اور نظریہ ہی اس قسم کی سیاست کو ختم

---

[۱] نہج البلاغہ۔ خطبہ ۳ معروف بہ خطبہ شقشقیہ

کر دیتا ہے ۔ قدرتی بات ہے، یہ لالچی سیاست دان پہلے ہی دن سے ناراض ہو جاتے ہیں ۔ دشمنی اور عناد رخنہ اندازی پر منتج ہوتی ہے ۔ اور بہت سی مشکلات کا باعث بنتی ہے ۔ ان حالات میں علی علیہ السلام کے کچھ خیر خواہ افراد آپؑ کے پاس آتے ہیں اور نہایت خلوص اور خیر خواہی کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ مولا! نسبتاً زیادہ ضروری مصلحت کے پیش نظر اپنی سیاست میں کچھ لچک پیدا کیجیے ۔ مشورہ دیتے ہیں کہ آپؑ سردست ان مطلب پرستوں کی مصیبت سے پیچھا چھڑا لیں ۔ "کتّے کو نوالا دے کر خاموش کر دیجیے ۔" یہ لوگ اثر و رسوخ رکھتے ہیں ۔ ان میں سے کچھ کا تعلق اسلام کے صدرِ اوّل سے ہے ۔ اس وقت آپؑ کو معاویہ جیسی شخصیت سے دشمنی کا سامنا ہے جس کے اختیار میں شام جیسی زرخیز سرزمین ہے ۔ کیا فرق پڑتا ہے کہ آپؑ "مصلحت" کی خاطر فی الحال عدل و مساوات کے موضوع ہی کو نہ چھیڑیں ۔

آپؑ فرماتے ہیں :

" اتامرونی ان اطلب النصر بالجور واللّٰہ ما اطور بہ ما سمر سمیر وام نجم فی السماء نجما ، لوکان المال لی لسویت بینھم فکیف وانما المال مال اللّٰہ ۔ "[۱]

" کیا تم لوگ مجھ سے یہ چاہتے ہو کہ ظلم کے ذریعہ کامیابی حاصل کروں ؟ عدالت کو سیاست اور اقتدار پر قربان کردوں ؟ ذات پروردگار کی قسم ، جب تک دنیا کا نظام

---

[۱] خطبہ نمبر ۱۲۴

باقی ہے ایسا نہیں کروں گا۔ اور ایسے کام کے قریب بھی نہ پھٹکوں گا۔ میں اور ناانصافی کروں؟ میں! اور عدالت کو پائمال کروں؟ اگر یہ سارا مال جو میرے پاس ہے، میرا ذاتی مال ہوتا، میرے ہاتھوں کی کمائی ہوتا اور میں اس کو لوگوں میں تقسیم کرنے پر اُتر آتا تو اس میں بھی کسی کو دوسرے پر ترجیح دینا گوارا نہ کرتا۔ حالانکہ یہ مال تو مال خدا ہے اور میں خدا کی طرف سے ان اموال کا نگہبان و امین ہوں۔"

یہ تھا عدل کے بارے میں علیؑ کا نظریہ۔ اور یہ ہے علیؑ کے نزدیک عدل کا مقام۔

انسانی حقوق کا اعتراف

انسان کی ضروریاتِ زندگی محض روٹی کپڑے اور مکان ہی سے عبارت نہیں۔ ایک گھوڑے یا ایک کبوتر کو آب و دانہ اور جسمانی ضروریات فراہم کرکے مطمئن رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن انسان کی خوشنودی کے حصول کے لیے جس طرح مادی عوامل کارگر ہیں اسی طرح نفسیاتی اور روحانی عوامل بھی موثر ہیں۔

ممکن ہے کہ مختلف حکومتیں مادی وسائل کی فراہمی کے لحاظ سے مساوی کام کریں لیکن اس کے باوجود عوام کی خوشنودی حاصل کرنے کے لحاظ سے مساوی نتیجہ حاصل نہ کرسکیں۔ یہ اسی بنا پر ہے کہ ایک حکومت تو معاشرے کی نفسیاتی ضروریات پورا کرنے میں کامیاب رہتی ہے، جبکہ دوسری نہیں۔

جن چیزوں پر عوام کی خوشنودی کا انحصار ہوتا ہے ان میں سے

ایک یہ ہے کہ حکومت کا عوام، نیز اپنے بارے میں نقطۂ نظر کیا ہے؟ کیا یہ کہ رعیت غلام و نوکر، اور حکومت مالک و صاحب اختیار ہے؟ یا یہ کہ عوام مالک ہیں اور حکومت کی حیثیت صرف نمائندے اور امانت دار کی سی ہے؟ پہلی صورت میں حکومت کی ہر خدمت کی مثال اس نگہبانی کی سی ہے جو کسی حیوان کا مالک اپنے اس حیوان کے لیے انجام دیتا ہے۔ دوسری صورت میں اس کی مثال اس خدمت کی سی ہے جو ایک نیک و صالح امانت دار انجام دیتا ہے۔ حکومت کی طرف سے ہر ایسے عمل سے پرہیز جس سے رعیت یہ محسوس کرے کہ کارِ حکومت میں اس کا کوئی کردار نہیں اور ان کے حقوق کا اعتراف لوگوں کی رضا و خوشنودی کی بنیادی شرائط میں سے ہے۔

کلیسا اور حقِ حاکمیت

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ گزشتہ صدیوں میں مذہب کے خلاف ایک تحریک چلی۔ اس تحریک کا دامن بہت جلد مسیحی دنیا سے باہر بھی پھیل گیا۔ اس تحریک کا رجحان مادیت کی طرف تھا۔ جب ہم اس مسئلے کی بنیادوں اور اس کی وجوہات کو ٹٹولتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان عوامل میں سے ایک، سیاسی حقوق کے میدان میں کلیسا کے افکار کی کمزوری اور تنگ دامنی ہے۔ ارباب کلیسا نیز کچھ یورپی فلسفیوں نے خدا پر ایمان اور سیاسی حقوق سے انکار اور جابرانہ حکومتوں کے قیام کے درمیان ایک خود ساختہ ربط قائم کیا۔ جس کے نتیجہ میں جمہوریت اور بے دینی لازم و ملزم سمجھی جانے لگی اور یہ تصور پھیل گیا کہ یا تو خدا کو اپنایا جائے اور حکومت کو بعض ایسے مخصوص لوگوں کے لیے جو کسی خاص امتیازی خصوصیت کے حامل نہیں خدا کی طرف سے تفویض شدہ چیز سمجھیں۔ یا خدا کا انکار کریں اور خود کو صاحبِ حق سمجھیں۔

مذہبی نفسیات کی رو سے مذہبی پسماندگی کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ مذاہب

کے رہنما دین اور فطری ضروریات کے درمیان تضاد و اختلاف کے قائل ہو جائیں۔ خصوصاً اس صورت میں جبکہ وہ فطری ضرورت رائے عامہ کی سطح پر نمایاں ہو جائے۔

عین اسی وقت جبکہ یورپ میں استبداد اور ظلم کا دور دورہ تھا اور لوگ اس نظریے کے پیاسے تھے کہ حاکمیت کا حق عوام کا ہے۔ کلیسا یا اس کے حامی یا کلیسائی نظریات کے بل بوتے پر یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ حکومت کے معاملے میں عوام پر صرف ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ ان کے لیے حقوق کی گنجائش نہیں۔ اور آزادی جمہوریت، اور عوامی حکومت کے حامیوں کو کلیسا بلکہ دین اور خدا کے خلاف پوری طرح برانگیختہ کرنے کے لیے اتنا ہی کافی تھا۔

مغرب و مشرق دونوں میں اس طرزِ تفکر کی جڑیں بہت پرانی ہیں۔

روسو (JEAN-ROUSSEAU) (۱۷۱۲ء سے ۱۷۷۸ء تک) "معاہدہ عمرانی" نامی کتاب میں لکھتا ہے:

"فیلون (پہلی صدی عیسوی کے یونانی حکیم) کے قول کے مطابق خونخوار اور ظالم رومی شہنشاہ کلیگولا نے کہا ہے کہ جس طرح چوپان کو فطری طور پر ریوڑ پر برتری حاصل ہے۔ اسی طرح حکمرانوں کو اپنی رعایا پر فوقیت حاصل ہے۔ یوں اس نے اپنے استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حکمران کی مثال مالک کی اور رعایا کی مثال حیوانوں کی سی ہے۔"

گزشتہ صدیوں میں اس قدیم نظریے کا احیا ہوا اور چونکہ اس نظریے نے دین و مذہب اور خدائی رنگ اختیار کر لیا اس لیے لوگوں کے جذبات اس وجہ سے دین کے خلاف برانگیختہ ہوئے۔

روسو اسی کتاب میں لکھتا ہے:

" ہالینڈ کی سیاسی شخصیت اور تاریخ نویس گرسیوس[1] اس بات کا منکر ہے کہ حکمرانوں کی طاقت صرف عوام کی فلاح کے لیے وجود میں آئی ہے۔ اپنے نظریے کی تائید میں غلاموں کی مثال پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ غلام اپنے آقاؤں کی آسائش کے لیے ہیں نہ کہ ان کے آقا ان کے آرام کے لیے ....

ہوبز کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ان دونوں اسکالرز کی نظر میں نوعِ انسانی چند ریوڑوں کا مجموعہ ہے۔ جن میں سے ہر ایک ریوڑ کا ایک مالک ہے جو ان کی پرورش صرف اس لیے کرتا ہے تاکہ کھانے کے کام آسکیں۔"[2]

روسو جو اس قسم کے حق کو طاقت کا حق (حق = طاقت) کہتا ہے۔ اس دلیل کا جواب یوں دیتا ہے:

" کہتے ہیں کہ تمام طاقتیں خدا کی طرف سے ہیں۔ اور تمام طاقتوروں کو اسی نے بھیجا ہے لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ہم استبداد کے خاتمے کے لیے کوئی قدم نہ اٹھائیں۔ تمام بیماریاں خدا کی طرف سے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ڈاکٹر کی طرف رجوع نہ کریں۔ ایک چور جنگل کے کسی گوشے میں مجھ پر حملہ کرتا ہے۔ کیا صرف اتنا کافی ہے کہ طاقت کے آگے سرِ تسلیم خم کرتے ہوئے میں

---

[1] یہ لوئی سیزدہم کے زمانے میں پیرس میں رہتا تھا اور اس نے ۱۶۲۵ء میں حق جنگ و صلح کے نام پر کتاب لکھی۔

[2] معاہدہ عمرانی ص ۳۷-۳۸

اپنا تھیلہ اس کے حوالے کر دوں ؟ اس سے بھی بڑھ کر نہایت
خموشی و رغبت کے ساتھ اپنا پیسہ اس کی خدمت میں پیش کر دوں
باوجود اس کے کہ اپنا پیسہ محفوظ رکھنے کی گنجائش بھی موجود ہو ؟
چور کی طاقت یعنی بندوق کے مقابلے میں میری ذمہ داری کیا
ہونی چاہیئے ؟ "[۱]

ہوبز (جس کے نظریے کی طرف اوپر اشارہ ہوا) اگرچہ استبدادی نظریے کی نسبت خدا کی طرف نہیں دیتا اور سیاسی حقوق کے بارے میں اس کے فلسفیانہ نظریے کی بنیاد یہ ہے کہ "حکمران کا عمل لوگوں کا قائمقام ہوتا ہے اور جو کچھ وہ کرتا ہے وہ گویا لوگوں کا ہی عمل ہوتا ہے"۔ لیکن اس کے نظریے میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلیسائی افکار سے متاثر ہے۔ ہوبز کا دعویٰ ہے کہ فرد کی آزادی اور حکمرانوں کے لامحدود اختیارات میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کہتا ہے :

" یہ نہیں سوچنا چاہیئے کہ اس آزادی (یعنی فرد کا اپنے دفاع کے
بارے میں حق) کا وجود، حکمرانوں کے اس اختیار کو ختم کر دیتا ہے
جو انھیں لوگوں کی جان و مال پر حاصل ہے۔ یا اس میں کمی کا باعث
ہے۔ کیونکہ عوام کے ساتھ حکمرانوں کا کوئی بھی عمل ظلم نہیں کہلایا
جا سکتا[۲] کیونکہ اس کا عمل گویا لوگوں کا ہی عمل ہوتا ہے۔ جو
کام حکمران انجام دیتا ہے وہ بالکل اسی طرح ہے گویا عوام نے خود

---

[۱] معاہدۂ عمرانی۔ ص ۴۰ ۔ نیز رجوع ہوں کتاب 'آزادئ فرد اور حکومت کی طاقت' مؤلفہ ڈاکٹر محمود صناعی کی طرف ۔ ص ۴ و ۵ ۔

[۲] بعبارت دیگر وہ جو کچھ بھی کرے عین عدالت ہوتا ہے ۔

انجام دیا ہو۔ کوئی ایسا حق نہیں جو اسے حاصل نہ ہو۔ اور اگر اس کی قوت پر کوئی پابندی ہے تو صرف اتنی کہ وہ بندۂ خدا ہونے کے ناطے فطری قوانین کا احترام کرے۔ ممکن ہے بلکہ اکثر مشاہدہ ہوا ہے کہ حکمران کسی فرد کو تباہ کر دیتا ہے لیکن پھر بھی اس فعل کو ظلم قرار دینا درست نہیں (جس طرح یفتاح نے اپنی بیٹی کی قربانی دی[1]) ایسے مواقع پر جس شخص کو اس قسم کی موت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اسے حق ہے کہ جس کام کی وجہ سے اس کو ہلاکت سے دوچار ہونا پڑے اسے انجام نہ دے۔ ایسے حاکم کے معاملے میں بھی جو لوگوں کو بلاوجہ قتل کرتا ہے، اصول یہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس کا عمل قانون فطرت اور انصاف کے منافی ہے لیکن (جیسا کہ داؤد کے ہاتھوں اوریا کا قتل ہوا) اوریا پر ظلم نہیں ہوا بلکہ ظلم تو خدا کے ساتھ ہوا ......" [2]

جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں۔ مذکورہ فلسفی نظریات کے مطابق خدا سے متعلق انسانی ذمہ داری کو حقوق الناس کی نفی کا باعث فرض کیا گیا ہے۔ خدا کے سامنے ذمہ دار اور مکلّف ہونے کو اس بات کے لیے کافی سمجھا گیا ہے کہ لوگوں کا کوئی حق نہ ہو۔ عدل و انصاف وہی ہے جو حکمران چاہے اور کرے۔ نیز اس کے کسی کام کو ظلم نہیں کہا جا سکتا۔ بالفاظِ دیگر حقوق اللہ کو حقوق الناس کے خاتمے کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ پس اگر مسٹر ہوبز (جو بظاہر

---

[1] یفتاح بنی اسرائیل کا ایک قاضی تھا جس نے کسی جنگ میں یہ نذر کی تھی کہ اگر خدا نے اس کو کامیابی دی تو واپسی پر جس شخص سے اس کی پہلی ملاقات ہوگی اسے خدا کے نام پر جلا کر ہلاک کر دے گا۔ واپسی پر اس کی ملاقات سب سے پہلے اپنی لڑکی سے ہوئی۔ یفتاح نے اپنی لڑکی کو جلا کر نذرانہ پیش کیا۔

[2] آزادیٔ فرد اور حکومت کی طاقت۔ ص ۸۷

ایک آزاد خیال فلسفی ہیں اور کلیسائی نظریات کا سہارا بھی نہیں لیتے) کے ذہن پر کلیسائی نظریات کا اثر نہ ہوتا تو ایسے افکار کا اظہار نہ کرتے۔ ان نظریات میں جو چیز مفقود ہے وہ خدا پر ایمان و اعتقاد کو عدل اور انسانی حقوق کی بنیاد قرار دینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا پر ایمان ایک طرف سے تو لوگوں کے ذاتی حقوق اور نظریۂ عدل کی بنیاد ہے اور وجود خدا کے اقرار کے ذریعے ہی لوگوں کے ذاتی حقوق اور عدل حقیقی کو دو مختلف حقیقتوں کی حیثیت سے قبول کیا جاسکتا ہے اور دوسری جانب یہ ان کے اجراء اور نفاذ کی بہترین ضمانت بھی ہے۔

نہج البلاغہ کا نظریہ

حقوق اور عدل کے معاملے میں نہج البلاغہ کے نظریے کی بنیاد مذکورہ اصول پر ہے۔ آیئے اب اس سلسلے میں نہج البلاغہ سے چند نمونے ملاحظہ کرتے ہیں۔

خطبہ نمبر ۲۱۴ جس کے ایک حصے کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں میں یوں فرماتے ہیں:

"امابعد فقد جعل اللہ لی علیکم حقاً بولایۃ امرکم ولکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم، فالحق اوسع الاشیاء فی التواصف واضیقھا فی التناصف لایجری لاحد الاجری علیہ ولایجری علیہ الاجری لہ۔"

"خداوند عالم نے تم لوگوں کا امام اور حاکم ہونے کے ناتے تمھارے اوپر میرے لیے کچھ حقوق رکھے ہیں اور تمھارے لیے بھی میرے اوپر اتنے ہی حقوق ہیں جتنے تم پر میرے لیے۔ بے شک حق کا

دائرہ کہنے کی حد تک تو سب سے زیادہ وسیع ہے لیکن عمل
اور انصاف کے لحاظ سے اس کا دامن سب سے زیادہ تنگ ہے
حق کسی کو حاصل نہیں ہوتا مگر یہ کہ خود اس کے اوپر بھی عائد ہوتا
ہے۔ اور کسی کے اوپر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک
کہ اس کے لیے کوئی حق ثابت نہ ہو۔"

جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا اس کلام میں ساری اہمیت خدا، حق، عدل اور ذمّہ داری کو دی گئی ہے۔ لیکن یوں نہیں کہ خداوند عالم نے بعض افراد کو صرف حقوق ہی عطا کیے ہوں اور ان کو صرف اپنے آگے جوابدہ بنایا ہو۔ اور اس کے برعکس بعض دوسرے افراد کو ہر قسم کے حق سے محروم کر کے ان پر اپنے اور دوسروں کے حقوق کا بوجھ ڈال دیا ہو۔ جس کے نتیجے میں حکمران اور رعایا کے درمیان عدل اور ظلم کا معیار ہی نہ رہے۔ اسی خطبے میں فرماتے ہیں :

" ولیس امرؤ وان عظمت فی الحق منزلته وتقدمت
فی الدین فضیلته بفوق ان یعان علی ما حمله
الله من حقه ولا امرؤ وان صغرته النفوس
واقتحمته العیون بدون ان یعین علی ذٰلك او
یعان علیه ۔"

" کوئی آدمی بھی خواہ اس کا حق میں کتنا ہی بڑا درجہ ہو اور وہ
دین میں کتنی ہی عزت کا حامل ہو یہ حق بہر حال نہیں رکھتا کہ
خداوند عالم کے مقرر کردہ حقوق سے زیادہ کے لیے اس کی مدد کی
جائے، اور چاہے کوئی شخصیت کتنی ہی حقیر، بے وقار اور سبک ہو
پھر بھی یہ حق اسے حاصل نہیں کہ حق کے لیے اس کے خلاف خود

امداد کرے یا کوئی اس کے خلاف مدد کرے۔"

نیز اسی خطبے میں ارشاد فرمایا ہے:

"فلا تکلمونی بما تکلم به الجبابرة ولا تتحفظوا منی بما یتحفظ عند اهل البادرة ولا تخالطونی بالمصانعة ولا تظنوا بی استثقالاً فی حق قیل لی ولا التماس اعظام لنفسی فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل۔"

"میرے ساتھ اس طرح بات نہ کرو جس طرح جابر حکمرانوں کے آگے بات کی جاتی ہے اور نہ ہی مجھ سے اس طرح بچا کرو جس طرح تُند رو حکام سے بچتے ہو۔ اور میرے ساتھ چاپلوسی پر مبنی میل جول نہ رکھو۔ یہ خیال نہ کرو کہ میں اس حق بات سے ناراض ہو جاؤں گا جو مجھ سے کہی جائے اور نہ یہ گمان کرو کہ میں اپنی برتری منوانے کی تمنا کروں گا۔ کیونکہ جو آدمی اس بات کو گراں سمجھتا ہے کہ اس سے حق کی بات کی جائے یا اس کے پاس حق و عدل پیش کیا جائے اس کے لیے حق و انصاف پر عمل کرنا دشوار تر ہو گا۔ پس حق کی بات کہنے اور عدل کا مشورہ دینے سے کبھی باز نہ رہو۔"

حکمران امین ہے مالک نہیں

گزشتہ سطور میں ہم نے ذکر کیا کہ حالیہ صدیوں میں بعض یورپی دانشوروں کے درمیان ایک خطرناک اور گمراہ کن نظریے نے جنم لیا۔ جس نے بعض لوگوں کو مادیت کی جانب مائل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس نظریہ کی رو سے ایک جانب سے خدا پر ایمان واعتقاد اور دوسری طرف سے عوام کی بالادستی کے حق کے درمیان ایک خود ساختہ قسم کا ربط پیدا ہو گیا۔ خدا کے آگے جوابدہی کو بندوں کے حقوق کے منافی قرار دیا گیا۔ حقوق اللہ کو حقوق الناس کا نعم البدل سمجھا گیا اور جس ذاتِ احدیت نے کائنات کو حق وعدل کی بنا پر استوار کیا اس پر ایمان اور اعتقاد کو بجائے اس کے کہ ذاتی اور فطری حقوق کے نظریے کی بنیاد قرار دیتے ان حقوق کے منافی قرار دیا۔ نتیجتاً عوام کے حقِ حاکمیت کے قائل ہونے اور ان کی بے دینی کو لازم وملزوم سمجھا گیا۔

اسلامی نقطۂ نظر سے معاملہ اس خیال کے بالکل برعکس ہے۔ نہج البلاغہ (جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے) میں (باوجود اس کے کہ یہ مقدس کتاب بنیادی طور پر توحید اور عرفان کی کتاب ہے اور اس میں ہر جگہ خدا کا ذکر اور خدا کا نام نظر آتا ہے) عام لوگوں کے بنیادی حقوق اور حاکموں کے مقابلے میں ان کے شایان شان اور ممتاز مقام اور اس نظریہ کو کہ حکمرانی درحقیقت عوام کے حقوق کی نگہبانی اور امانت داری ہے کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔

نہج البلاغہ کی نظر میں امام یا حکمران لوگوں کے حقوق کا امین، نگہبان اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال پیش کیا جائے کہ عوام حکمرانوں کے لیے ہیں

یا حکمران عوام کے لیے؟ تو نہج البلاغہ کے نزدیک حکمران عوام کے لیے ہیں۔ عوام حکمرانوں کے لیے نہیں۔ سعدی نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے: ؎

گوسفند از برای چوپان نیست
بلکہ چوپان برای خدمت او است

لفظ "رعیت" (رعایا) اس نفرت انگیز مفہوم کے باوجود جو فارسی زبان میں اسے تدریجاً حاصل ہوا، ایک عمدہ اور انسانی مفہوم کا بھی حامل ہے۔ حکمران کے لیے لفظ "راعی" اور عوام کے لیے لفظ "رعیت" کا استعمال سب سے پہلے رسولِ اکرمؐ اور ان کے بعد علی علیہ السلام کے فرامین میں نظر آتا ہے۔

یہ لفظ "رعی" سے نکلا ہے جس سے مراد حفاظت و نگہبانی ہے۔ عوام کو رعیت اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ حکمران ان کے جان و مال اور حقوق و آزادی کا محافظ اور ذمہ دار ہے۔

اس لفظ کے مفہوم پر مشتمل ایک جامع حدیث ملتی ہے جس میں رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے:

"کلکم راع وکلکم مسئول؛ فالامام راع وھو مسئول والمراة راعیة علی بیت زوجھا وھی مسئولة والعبد راع علی مال سیدہ وھو مسئول الا فکلکم راع وکلکم مسئول۔"[1]

"بے شک تم میں سے ہر ایک نگہبان اور ذمہ دار ہے۔ امام

---

[1] صحیح بخاری۔ ج ۷۔ کتاب نکاح

لوگوں کا نگہبان ہے۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی ذمہ دار
اور نگہبان ہے اور غلام اپنے مالک کے مال کا ذمہ دار اور نگہبان
ہے۔ پس آگاہ رہو کہ تم میں سے ہر شخص پاسبان اور ذمہ دار ہے۔"

گزشتہ باب میں ہم نے نہج البلاغہ سے چند نمونے پیش کیے تھے جو لوگوں کے حقوق کے بارے میں علی علیہ السلام کے افکار کے مظہر تھے۔ یہاں کچھ اور نمونے پیش خدمت ہیں۔ البتہ بطور مقدمہ قرآن سے ایک آیت پیش کر رہا ہوں۔ سورۂ مبارکہ نساء آیت ۵۸ میں ذکر ہوتا ہے:

"اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤی
اَھْلِھَا ۙ وَاِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ
تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ ۔"

"خدا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو لوٹا دو اور جب
لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے مطابق فیصلے کرو۔"

طبرسی مجمع البیان میں اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"اس آیت کی تفسیر میں مختلف اقوال موجود ہیں۔ ایک یہ
کہ اس سے مراد ہر قسم کی امانتیں ہیں خواہ وہ خدائی امانتیں
ہوں یا غیر خدائی۔ مالی ہوں یا غیر مالی۔ دوسرا یہ کہ مخاطب
حکمران طبقہ ہے اور خداوند عالم امانتوں کی ادائیگی کی ضرورت
کے عنوان سے حکمرانوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ لوگوں کی حمایت
کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔

پھر کہتے ہیں کہ:

"اس بات کی تائید دوسری آیت سے ہوتی ہے جو اس آیت کے

فوراً بعد آتی ہے۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ج ۔"

اس آیت میں لوگوں پر خدا، رسولؐ اور ولی امر کی اطاعت کی ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔ پہلی آیت میں لوگوں کے حقوق اور دوسری آیت میں اس کے متوازی حاکم یا ولی امر کے حقوق کی یاددہانی کرائی گئی ہے۔

ائمہ علیہم السلام سے مروی ہے کہ ان دونوں آیتوں میں سے ایک ہمارے لیے ہے (یعنی لوگوں پر ہمارے حقوق کی آئینہ دار ہے) اور دوسری آیت تم لوگوں کے لیے ہے (یعنی ہمارے اوپر تم لوگوں کے حقوق کی طرف اشارہ ہے)

امام محمد باقر علیہ السلام نے فرمایا: نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کی ادائیگی خدا کی امانتوں میں سے ہیں۔ اور خدا کی امانتوں میں سے ایک یہ ہے کہ دینی حکمران حکم خدا کے مطابق صدقات و غنائم وغیرہ کو ان کے مستحق افراد تک پہنچائے۔"

تفسیر المیزان میں بھی اس آیت کے ذیل میں نقل ہونے والی احادیث کی بحث میں در المنثور سے حضرت علی علیہ السلام کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

" حق علی الامام ان یحکم بما انزل اللہ و ان یودی الامانۃ فاذا فعل ذالک فحق علی الناس ان یسمعوا الیہ وان یطیعوا وان یجیبوا إذا دعوا۔"

"امام پر لازم ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان احکامِ خدا کے عین مطابق حکومت کرے اور خدا نے اس کو جو امانت سونپی ہے اسے ادا کرے۔ جب وہ ایسا کر دکھائے تو پھر لوگوں پر لازم ہے کہ اس کی بات کو سنیں اور اس کی اطاعت کو قبول کریں اور اس کی دعوت پر لبیک کہیں۔"

جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں قرآن حکیم معاشرے کے حاکم اور سرپرست کو امانت دار اور نگہبان کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور عادلانہ حکومت چلانے کو ایک ایسی امانت قرار دیتا ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہے اور اس پر اس کی ادائیگی لازمی ہے۔

ائمہ معصومینؑ خصوصاً امیرالمومنینؑ کا نظریہ بالکل وہی ہے جو قرآن کریم میں بیان ہوا ہے۔

اب جبکہ اس سلسلے میں ہم نے قرآن کریم کے نظریے کو جان لیا ہے تو آیئے اب نہج البلاغہ سے اس سلسلے میں چند اور نمونے ملاحظہ کرتے ہیں۔

یہاں ہم زیادہ تر حضرت علی علیہ السلام کے ان خطوط پر توجہ دیں گے جو آپؑ نے اپنے والیوں کو تحریر فرمائے۔ خصوصاً وہ خطوط جو سرکاری فرمان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہی خطوط ہیں جن میں حکمران کی حیثیت اور عوام کے بارے میں ان کی ذمہ داری اور ان کے اصلی حقوق کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آذربائیجان کے حاکم کے نام خط میں یوں فرماتے ہیں:

"وان عملك ليس لك بطعمة ولكنه فى عنقك امانة وانت مسترعى لمن فوقك وليس لك ان تفتات فى رعية ....."[1]

---

[1] نہج البلاغہ۔ مکتوب نمبر ۵

"کہیں یہ خیال نہ کرنا کہ جو حکومت تمھارے حوالے کی گئی ہے
وہ تمھارے لیے ایک تر نوالہ اور تمھارے پنجے میں پھنسنے
والا ایک شکار ہے۔ نہیں یہ ایک امانت ہے جو تمھاری
گردن میں ڈال دی گئی ہے اور تم بالادست حاکم کے سامنے
اس بات کے جوابدہ ہو کہ لوگوں کے حقوق کی رعایت، پاسبانی
اور حفاظت کرو۔ اور تمھیں یہ حق حاصل نہیں کہ بندگانِ
خدا کے درمیان استبداد اور من مانی کا مظاہرہ کرو۔"

سرکاری مالیات وصول کرنے والوں کے نام لکھے گئے حکم نامے میں وعظ و
نصیحت پر مشتمل چند جملوں کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"فانصفوا الناس من انفسکم واصبروا لحوائجھم
فانکم خزان الرعیۃ و وکلاء الامۃ وسفراء الائمۃ۔"[1]

"لوگوں کے ساتھ عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا۔ اپنے بارے میں
لوگوں کو آزاد رکھو، حوصلے سے کام لو، لوگوں کی حاجتیں
پوری کرنے میں وسیع القلبی کا مظاہرہ کرو، کیونکہ تم عوام
کے خزانہ دار، امت کے نمائندے اور حکومت اسلامی کے سفیر
کی حیثیت رکھتے ہو۔"

مالک اشتر کے نام اپنے مشہور خط میں لکھتے ہیں:

"واشعر قلبك الرحمة للرعیة والمحبة لھم
واللطف بھم ولا تکونن علیھم سبعاً ضاریا

---

[1] نہج البلاغہ۔ مکتوب نمبر ۵۱

تغتنم اکلهم ، فانهم صنفان ، اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق ۔"

"اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم ، محبت اور لطف پیدا کرنا ۔ خبردار رعایا کے حق میں پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جانا کہ اسے لقمۂ تر بنا ڈالنے ہی میں تمھیں اپنی کامیابی دکھائی دے ۔ رعایا میں دو قسم کے آدمی ہوں گے ۔ تمھارے دینی بھائی یا مخلوق خدا ہونے کے لحاظ سے تمھارے جیسے آدمی ۔"

" ولا تقولن انی مؤمّر آمر فاطاع فان ذالك ادغال فی القلب منهکة للدین وتقرب من الغیر ۔" [1]

" خبردار رعایا سے کبھی نہ کہنا کہ میں تمھارا حاکم بنا دیا گیا ہوں! اور میں ہی سب کچھ ہوں ، سب کو میری تابعداری کرنی چاہیئے اس ذہنیت سے دل میں فساد پیدا ہوتا ہے ، دین میں کمزوری آتی ہے اور بربادیوں کے قریب آنے کا سبب ہے ۔"

ایک اور فرمان میں جو فوج کے سرداروں کے نام تحریر کیا ۔ یوں فرماتے ہیں:

" فاِنّ حقاً علی الوالی ان لا یغیره علی رعیة فضل ناله ولا طول خص به وان یزیده ما قسم اللہ له من نعمة دنواً من عباده وعطفاً علی اخوانه ۔" [2]

---

[1] نہج البلاغہ ۔ مکتوب نمبر ۵۳

[2] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۵۰

"والی کا فرض ہے کہ اگر اسے کوئی بڑائی ملی ہے اور کوئی درجہ حاصل ہوا ہے تو اس وجہ سے رعایا کے ساتھ اپنا برتاؤ نہ بدلے بلکہ خدا کی نعمتیں جتنی زیادہ ہوتی جائیں اسی قدر خدا کے بندوں سے اس کی نزدیکی اور اپنے بھائیوں سے اس کی محبت و ہمدردی بڑھتی چلی جائے۔"

علی علیہ السلام کے فرامین میں لوگوں کے ساتھ انصاف و مہربانی اور لوگوں کی شخصیت کے احترام اور ان کے معاملے میں غیر معمولی اہمیت پائی جاتی ہے۔ جو واقعی ہمارے لیے حیرت انگیز اور نمونے کی حیثیت رکھتی ہیں۔

نہج البلاغہ میں ایک نصیحت نامہ (وصیت) نقل ہوا ہے۔ جس کا عنوان ہے: "لمن یستعمله علی الصدقات"۔ یعنی ان کے نام جو زکوٰۃ کی جمع آوری پر مامور ہیں۔ یہ عنوان بتاتا ہے کہ یہ فرمان کسی خاص صورت میں جاری نہیں ہوا۔ ممکن ہے تحریری صورت میں جاری ہوا ہو اور ممکن ہے زبانی ارشاد فرمایا ہو۔

سید رضیؒ نے اس کو مکتوبات کے ضمن میں بیان کیا ہے اور کہتے ہیں "ہم اس حصے کو یہاں نقل کر رہے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ علی علیہ السلام حق و عدالت کس طرح قائم کرتے تھے اور کس طرح چھوٹے بڑے امور میں اس کو مدنظر رکھتے تھے۔"

فرمان کچھ یوں ہے:

"اللہ وحدہٗ لاشریک کے تقویٰ کے ساتھ اپنے کام پر روانہ ہو۔ خبردار کسی مسلمان کو خوف زدہ نہ کرنا[1] خبردار

---

[1] یہاں صرف مسلمانوں کا نام اس لیے لیا گیا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ و صدقات صرف مسلمانوں سے لیے جاتے ہیں۔

لوگوں کے ساتھ اس طرح سلوک نہ کرنا کہ تم سے نفرت کرنے لگیں۔ جتنا حق ان کے ذمے بنتا ہے، اس سے زیادہ نہ لو۔ جب ایک ایسے قبیلے میں پہنچو جو پانی کے کنارے رہتا ہو تو تم بھی پانی کے کنارے اترو۔ لیکن لوگوں کے گھروں میں نہ اترنا۔ آرام اور وقار کے ساتھ ان کے پاس جانا نہ کہ ایک حملہ آور کی طرح۔ انھیں سلام کرنا۔ پھر کہنا۔ اے بندگان خدا! مجھے خدا کے ولی اور خلیفہ نے بھیجا ہے، تاکہ تمھارے مال سے خدا کے حق کو وصول کروں ـــــ تو اب بتاؤ، کیا تمھارے اموال میں خدا کا کوئی حق موجود ہے یا نہیں۔ اگر کہیں کہ نہیں تو دوبارہ ان کے پاس نہ جاؤ، ان کی بات کا احترام کرو۔ اگر کوئی مثبت جواب دے تو اس کے ساتھ جاؤ اس کو ڈرائے دھمکائے بغیر جتنا زر و سیم وہ دے، لے لو۔ اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے اونٹ یا بھیڑیں ہوں تو اس کی اجازت کے بغیر اس کے اونٹوں اور بھیڑوں میں داخل نہ ہونا۔ کیونکہ ان کی اکثریت خود اس کی ملکیت ہے۔ جب تم اونٹوں کے گلے یا بھیڑوں کے ریوڑ میں داخل ہو تو سختی اور جبر و تکبّر کے ساتھ داخل نہ ہونا"[1]

اسی طرح اس خط کے آخر تک ایسی ہی باتوں کا تفصیل کے ساتھ ذکر موجود ہے۔ ایک حکمران کی حیثیت سے عوام کے بارے میں علیؑ کا نظریہ معلوم کرنے کے لیے اسی قدر کافی معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] نہج البلاغہ - مکتوب ۲۵ - نیز رجوع ہوں بطرف مکتوب نمبر ۲۶، ۲۷ اور مکتوب نمبر ۴۶

حصّہ پنجم

اہلِ بیتؑ اور خلافت

- تین بنیادی مسائل
- اہلِ بیتؑ کا امتیازی مقام
- تقدمِ حق
- نص اور وصیتِ پیغمبرؐ
- اہلیت اور فضیلت
- قرابت اور رشتہ داری
- خلفاء پر تنقید
- خلیفۂ اوّل
- خلیفۂ دوم
- خلیفۂ سوم
- قتلِ عثمان میں معاویہ کا ماہرانہ کردار
- تلخ خاموشی
- اتحادِ اسلامی
- دو ممتاز موقف

اہلِ بیتؑ اور خلافت

تین بنیادی مسائل

گزشتہ باب میں ہم نے "حکومت اور عدالت" کے موضوع پر حکومت اور اس کی اہم ترین ذمہ داری "عدل" کے بارے میں نہج البلاغہ کے نظریات کو واضح کیا۔ اب اس بات کے پیش نظر کہ اس مقدس کتاب میں بار بار جن مسائل کا تذکرہ ہوا ان میں سے ایک اہل بیتؑ اور خلافت کا مسئلہ بھی ہے۔ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اور عدالت کے بارے میں گزشتہ عمومی بحث کے بعد رسول مقبولؐ کے بعد خلافت اور اسلام کی نظر میں اہل بیتؑ کے مقام کے خصوصی موضوع پر گفتگو کی جائے۔ مجموعی طور پر اس ضمن میں بیان شدہ امور کچھ یوں ہیں:

ا: اہل بیتؑ کا غیر معمولی اور خصوصی مقام اور یہ کہ ان کے

علوم اور معارف کا سرچشمہ ایک مافوقِ بشر ذات ہے۔ اس لحاظ سے وہ عام لوگوں کے مانند نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ہی دوسرے لوگوں کا ان سے موازنہ کیا جا سکتا ہے۔

ب : اہلِ بیتؑ اور امیر المومنینؑ کا خلافت کے لیے سب سے زیادہ اور بدرجۂ اولیٰ حقدار ہونا۔ خواہ وصیتِ پیغمبرؐ کی رو سے ہو یا ذاتی اہلیت و قابلیت کے لحاظ سے یا قرابت کی بنیاد پر۔

ج : خلفاء پر تنقید۔

د : اپنے مسلّمہ حق سے علی علیہ السلام کی چشم پوشی کی حکمت اور اس کی حدود جن سے آپؑ نے نہ تجاوز فرمایا اور نہ ہی ان حدود کے اندر تنقید و اعتراض میں کوتاہی فرمائی۔

اہلِ بیتؑ کا امتیازی مقام

"هم موضع سرّه ولجاء امره وعيبة علمه وموئل حكمه وكهوف كتبه وجبال دينه: بهم اقام انحناء ظهره واذهب ارتعاد فرائصه ...... لايقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الامّة احدٌ ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه ابداً هم اساس الدين وعماد اليقين اليهم يفيئ الغالى وبهم يلحق التالى ولهم خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة. الآن اذ رجع الحق الى اهله ونقل الى

منتقلہ ۔"[1]

"اہلِ بیتؑ معدن اسرارِ الٰہی، دینِ خدا کی پناہ گاہ، اس کے علوم کا خزانہ، اس کے احکام کے مرجع، اس کی کتابوں کا گنجینہ اور اس کے دین کے مضبوط پہاڑ ہیں۔ انہی کے ذریعہ خدا نے اپنے دین کی پُشت کو سیدھا کیا۔ اور تزلزل کو استحکام و استواری میں بدل دیا۔ کسی بھی امتی کو آل محمدؐ کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ جو اُن کے خوانِ نعمت کے خوشہ چیں ہیں، وہ ان کے ہم پلّہ نہیں ہوسکتے۔ وہ دین کی بنیاد اور یقین کے ستون ہیں۔ تیز چلنے والے انہی کی طرف لوٹتے ہیں اور آہستہ چلنے والے انہی سے جا ملتے ہیں۔ امورِ مسلمین کی ولایت کی خصوصیات انہی میں پائی جاتی ہیں اور پیغمبرؐ کی وصیت انہی کے حق میں ہے اور یہی وارثانِ کمالات پیغمبرؐ ہیں۔ اور اس وقت حق اپنے اصلی مالک اور حقیقی مقام کی طرف لوٹ چکا ہے۔"

مذکورہ جملوں میں ہم اہل بیتؑ کی غیر معمولی معنوی عظمت کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو انھیں عام لوگوں سے ایک بے انتہا بلند مقام پر فائز کرتی ہے اور اس مقام پر ان کا مقابلہ کوئی نہیں کرسکتا۔ جس طرح مسئلہ نبوت میں کسی شخص کا موازنہ پیغمبرؐ سے کرنا غلط ہے، اسی طرح مسئلہ امامت وخلافت میں اہل بیتؑ کی موجودگی میں دوسروں کی بات کرنا ہی فضول اور بے ہودہ بات ہے۔

"نحن شجرة النبوة ومهبط الرسالة ومختلف

---

[1] خطبہ نمبر ۲ نہج البلاغہ

الملائکة ومعادن العلم وینابع الحکم"۔[1]

"ہم نبوت کا شجر، رسالت کے اُترنے کی جگہ، فرشتوں کی آمد و رفت کا مقام، علوم کا خزانہ اور حکمتوں کا سرچشمہ ہیں۔"

"این الذین زعموا انھم الراسخون فی العلم دوننا کذباً وبغیاً علینا ان رفعنا اللّٰہ ووضعھم واعطانا وحرمھم وادخلنا واخرجھم بنا یستعطی و یستجلی العمی ان الائمة من قریش غرسوا فی ھذا البطن من ھاشم لاتصلح علی سواھم ولاتصلح الولاة من غیرھم۔"[2]

"کہاں ہیں وہ لوگ جنھوں نے ہمارے مقابلے میں اپنے آپ کو "راسخون فی العلم" قرار دیا۔ اس حسد اور کینہ کی بنا پر کہ خدا نے ہم اہلِ بیتؑ کا مقام بلند کیا اور ان کا پست۔ ہمیں عنایتوں سے نوازا اور ان کو محرومیوں سے۔ ہمیں (اپنی رحمت میں) داخل کیا اور ان کو خارج۔ ہمارے ہی ذریعے سے ہدایت اور بینائی حاصل ہوتی ہے۔ ائمہؑ قریش سے ہیں اور سارے قریش ائمہ نہیں۔ بلکہ بنی ہاشم کا ایک گھرانہ حاملِ امامت ہے۔ لباس خلافت سوائے اہل بیتؑ کے کسی کے جسم پر نہیں سجتا۔ ان کے علاوہ کسی کو یہ مقام زیبا نہیں۔"

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۰۷

[2] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۴۲

"نحن الشعار والاصحاب والخزنة والابواب لاتوتی البیوت الا من ابوابها فمن اتاها من غیر ابوابها سمی سارقا۔" [1]

"ہم ہی قریبی تعلق رکھنے والے اور خاص ساتھی، خزانۂ دین اور اسلام میں داخل ہونے کا دروازہ ہیں۔ گھروں میں دروازوں سے ہی آیا جاتا ہے۔ جو دروازوں کے علاوہ دوسری جگہوں سے داخل ہوتے ہیں وہ چور کہلائے جاتے ہیں۔"

"فیھم کرائم القرآن وھم کنوز الرحمان ان نطقوا صدقوا وان صمتوا لم یسبقوا۔" [2]

"قرآن کی بہترین آیات انہی کی شان میں نازل ہوئی ہیں۔ وہ رحمت الٰہی کے خزانے ہیں، اگر بولتے ہیں تو سچ بولتے ہیں اور اگر خاموش رہتے ہیں تو کسی کو بات میں پہل کا حق نہیں۔"

"وَھم عیش العلمِ وموت الجَھلِ یُخبرکم حلمھم عن علمھم وظاھرھم عن باطنھم وصمتھم عن حکم منطقھم لایخالفون الحق ولایختلفون فیہ۔ ھم دعائم الاسلامِ وولائجُ الاعتصامِ بہم عاد الحق فی نصابہ

---

[1] خطبہ نمبر ۱۵۲۔ نہج البلاغہ

[2] خطبہ نمبر ۱۵۲ نہج البلاغہ

وَ انزاح الباطلُ عن مقامہ، وَانقطعَ لِسانہٗ عن مَنبتِہ۔ عقلوا الدین عقل دعایۃٍ ورعایۃٍ لاعقل سماعٍ وروایۃٍ۔ فان رُواۃ العلمِ کثیرٌ ورُعاتہٗ قلیلٌ۔" [۱]

"وہ علم کی زندگی اور جہل کے لیے موت ہیں۔ ان کا حلم ان کے علمی مرتبے کا اور ان کا ظاہر ان کے باطن کا اور ان کی خاموشی ان کے کلام کی حکمتوں کا پتہ دیتی ہے۔ وہ نہ حق کی مخالفت کرتے ہیں اور نہ حق میں اختلاف کرتے ہیں۔ وہ اسلام کی بنیاد اور اس کی حفاظت کے وسیلے ہیں۔ انھی کے سبب سے حق کو اس کا مقام ملتا ہے اور باطل کی بنیادیں ہل جاتی اور زبان جڑ سے کٹ جاتی ہے۔ انھوں نے دین کو علم و بصیرت اور عمل کے ذریعے حاصل کیا ہے نہ کہ سُنی سنائی باتوں سے۔ بے شک علم کے راوی تو بے شمار ہیں لیکن اس کے حقیقی محافظ بہت کم۔"

نہج البلاغہ کے کلمات قصار کے ضمن میں ایک واقعہ یوں نقل ہوا ہے کہ کمیل ابن زیاد نخعی فرماتے ہیں:

"امیر المومنینؑ نے اپنی خلافت اور کوفہ میں سکونت کے زمانہ میں ایک روز میرا ہاتھ پکڑا اور ہم شہر سے قبرستان کی طرف نکل گئے۔ جونہی ہم خاموش میدان میں پہنچے آپؑ نے

---

[۱] خطبہ نمبر ۲۳۶ نہج البلاغہ

ایک گہری آہ بھری اور یوں کلام کا آغاز فرمایا: اے کمیل!
اولاد آدم کے دلوں کی مثال برتنوں کی سی ہے۔ بہترین برتن وہ
ہے جو اپنے اندر موجود چیز کی زیادہ حفاظت کر سکے۔ پس میں
جو کچھ کہوں اسے حفظ کر لو۔"

علی علیہ السلام اپنے اس مفصل فرمان میں لوگوں کو راہ حق کی پیروی
کی روسے تین گروہوں میں تقسیم فرماتے ہیں۔ پھر ایسے افراد کی نایابی پر اظہار افسوس
کرتے ہیں جو آپؑ کے سینہ میں پنہاں اسرار و علوم کے ذخیرہ سے استفادہ کرنے کے
اہل ہوتے۔ لیکن اپنے کلام کے آخر میں فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں کہ دنیا ایسے مردانِ
الٰہی سے مکمل طور پر تہی دامن ہو۔ بلکہ ہر زمانے میں ایسے افراد موجود رہے ہیں
گرچہ ان کی تعداد بہت کم رہی ہے۔

" اللّٰھم بلیٰ! لاتخلوالارض من قائمٍ للّٰہِ
بِحُجَّۃٍ: امّا ظاھرًا مشھوراً واما خائفًا
مغموراً لئلاتبطل حُجَجُ اللّٰہِ وبَیِّنَاتُہٗ۔ وکم
ذا؟ واین اولئک؟ اولئک۔ واللّٰہ الأقلون
عدداً، والاعظمون عند اللّٰہِ قدراً۔ یحفظ
اللّٰہ بھم حججہ وبیّناتہ حتیٰ یُودِعُوھا
نُظَرَاءَھُم، ویزرعُوھا فی قلوب اَشباھھم
ھجم بھم العلم علی حقیقۃِ البصیرۃِ، وباشروا
روح الیقینِ، واستلانوا مااستوعرہ المترفون،
وانسوا بمَا استَوحَشَ منہُ الجاھلون،
وصحبوالدنیا بابدانٍ ارواحُھا معلّقۃٌ

بالمحل الاعلی اولئک خلفاء اللّٰہ فی ارضہ والدعاۃ الی دینہ آہ آہ شوقا الی رویتھم ۔"[۱]

"ہاں زمین کبھی بھی حجت خدا (خواہ وہ ظاہر و آشکار ہو یا خائف اور پوشیدہ) سے خالی نہیں رہ سکتی۔ تاکہ خدا کی نشانیاں ختم اور اس کے دلائل باطل ہونے نہ پائیں۔ لیکن وہ افراد کتنے اور کہاں ہیں؟ خدا کی قسم وہ تعداد کے لحاظ سے انتہائی کم ہیں لیکن خدا کے نزدیک ان کا مقام بہت بلند ہے انہی کے ذریعے خدا اپنی نشانیوں اور دلیلوں کی حفاظت فرماتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان امور کو اپنے جیسے افراد کے حوالے کرتے ہیں۔ اور اپنے جیسے افراد کے دل میں اس کی کاشت کرتے ہیں۔ علم نے انھیں حقیقت و بصیرت کے انکشافات تک پہنچا دیا ہے۔ وہ یقین و اعتماد کی روح سے گھل مل گئے ہیں اور ان چیزوں کو جنھیں آرام پسند لوگوں نے دشوار قرار دے رکھا تھا اپنے لیے سہل و آسان سمجھ لیا ہے۔ اور جن چیزوں سے جاہل دہشت زدہ ہوتے ہیں وہ ان سے مانوس ہو گئے ہیں۔ وہ ایسے جسموں کے ساتھ دنیا میں زندگی گزارتے ہیں کہ جن کی روحیں ملاء اعلیٰ سے وابستہ ہیں۔ ہاں خدا کی زمین پر اس کے خلفاء اور اس کے دین کی طرف دعوت دینے والے یہی تو ہیں۔ آہ!

---

[۱] نہج البلاغہ۔ کلمات قصار نمبر ۱۴۷

کس قدر تمنا ہے مجھے ان کو دیکھنے کی ۔"

ان عبارتوں میں اگرچہ اشارتاً بھی اہل بیتؑ کا نام نہیں لیا گیا لیکن نہج البلاغہ میں اہلِ بیتؑ کے بارے میں دوسرے مقامات پر ذکر ہونے والے اس سے مشابہ جملوں سے یہ یقین حاصل ہوجاتا ہے کہ آپؑ کی مراد ائمہ اہلِ بیتؑ ہی ہیں۔

ہم نے اس سلسلے میں جو کچھ نقل کیا اس سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہج البلاغہ میں خلافت اور سیاسی مسائل میں مسلمانوں کی سیادت کے مسئلے کے علاوہ مسئلہ امامت کو بھی اس خاص نظریے کے مطابق جس کو شیعہ حجتہ کے نام سے پہچانتے ہیں۔ موثر اور بلیغ طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔

تقدمِ حق

گزشتہ سطور میں ہم نے اہلِ بیتؑ کے امتیازی اور غیر معمولی مقام کے بارے میں (نیز اس بارے میں کہ ان کے علوم و معارف کا منبع ایک فوق بشر ہستی ہے اور ان کو عام لوگوں کی مانند سمجھنا غلط ہے) نہج البلاغہ سے کچھ اقتباسات پیش کیے۔ مندرجہ ذیل سطور میں ہم اس بحث کے دوسرے پہلو یعنی اہل بیتؑ کی احقیت و اولویت اور حق خلافت میں ان کے تقدم اور امتیاز خصوصاً خود امیر المومنینؑ کے امتیازی مقام کے بارے میں بعض اقتباسات نقل کریں گے۔

نہج البلاغہ میں اس مسئلے پر تین بنیادوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

۱ : پیغمبرؐ کی وصیت اور نص

۲ : امیر المومنینؑ کی لیاقت اور خصوصی اہلیت اور یہ کہ خلافت کا لباس صرف آپؑ ہی کے جسم کے مطابق ہے۔

۳ : پیغمبر اسلامؐ کے ساتھ حسب و نسب اور روحانی لحاظ سے

امیرالمومنینؑ کا نزدیکی رشتہ۔

نص اور وصیتِ پیغمبرؐ

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نہج البلاغہ میں خلافت کے بارے میں پیغمبر اسلامؐ کی وصیت اور نص کی طرف اشارہ نہیں ہوا ہے۔ بلکہ صرف ذاتی اہلیت اور لیاقت کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں، کیونکہ ایک تو نہج البلاغہ کے دوسرے خطبے میں جس کا ہم نے گزشتہ سطور میں تذکرہ کیا، اہل بیتؑ کے بارے میں صریحاً فرماتے ہیں: "وفیھم الوصیۃ والوراثۃ" یعنی رسولؐ خدا کی وراثت اور وصیت صرف انہی تک محدود ہے۔

اور ثانیاً یہ کہ متعدد مقامات پر علی علیہ السلام اپنے حق کے بارے میں کچھ اس طرح سے گفتگو فرماتے ہیں کہ اس کی توجیہ سوائے اس صورت کے کہ پیغمبر اکرمؐ نے بذاتِ خود اس (حقِ خلافت) کی واضح الفاظ میں تصریح کی ہو، نہیں ہوسکتی۔ ان مقامات پر علی علیہ السلام یہ نہیں فرماتے کہ کیونکہ تمام شرائط اور کامل اہلیت کا حامل ہونے کے باوجود مجھے چھوڑ کر دوسرے لوگوں کو چُنا گیا۔ بلکہ آپؑ یہ فرماتے ہیں کہ میرا قطعی اور مسلّمہ حق مجھ سے چھینا گیا۔ صاف ظاہر ہے کہ اپنے حق کے مسلّمہ اور قطعی ہونے کا دعویٰ صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے کہ پیغمبر اکرمؐ نے پہلے سے اس حق کی تصریح اور تعیین کی ہو۔ کیونکہ صلاحیت اور استعداد حق بالقوۃ (اہلیتِ حق) کا باعث تو بن سکتی ہے نہ کہ بالفعل حق کے حصول کا۔ اور واضح ہے کہ حق بالقوۃ کا پایا جانا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ مسلّمہ اور ثابت شدہ حق کے "غصب" ہونے کی شکایت کی جائے۔

اب ہم چند نمونے پیش کرتے ہیں جہاں علی علیہ السلام نے خلافت کو اپنا حق قرار دیا ہے۔ ان میں سے ایک خطبہ نمبر ۶ ہے۔ جسے آپؑ نے اپنی خلافت

کے ابتدائی دور میں اس وقت ارشاد فرمایا جب آپؑ کو عائشہ اور طلحہ و زبیر کی بغاوت کا علم ہوا، اور آپؑ نے ان کی سرکوبی کا عزم کیا۔ اس وقت کے حالات پر کچھ تبصرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فواللہ مازلت مدفوعًا عن حقی مستاثراً علی منذ قبض اللہ نبیہؐ حتی یوم الناس ھذا۔"

"خدا کی قسم جس دن سے خدا نے اپنے پیغمبرؐ کو دنیا سے اٹھایا ہے اسی دن سے مسلسل مجھے میرے مسلمہ حق سے محروم رکھا گیا ہے۔"

خطبہ نمبر ۱۷۰ میں (جو درحقیقت خطبہ نہیں اور چاہئے تو یہ تھا کہ سید رضی (اعلی اللہ مقامہ) اس کو کلمات قصار میں بیان کرتے) ایک واقعہ بیان کرتے ہیں اور وہ یہ کہ:

"ایک کہنے والے نے کہا کہ اے ابن ابی طالبؑ آپؑ تو اس خلافت پر للچائے ہوئے ہیں۔ تو میں نے کہا:

بل انتم واللہ احرص و ابعد وانا اخص و اقرب، وانما طلبت حقًا لی وانتم تحولون بینی وبینہ، وتضربون وجھی دونہٗ۔ فلمّا قرعتہٗ بالحجّۃِ فی الملاءِ الحاضرینَ ھبَّ کَأنّہٗ بُھِتَ لایُدری مایُجیبنِی بہٖ۔"

"خدا کی قسم تم اس پر کہیں زیادہ حریص اور پیغمبرؐ سے دور ہو اور میں روحانی اور جسمانی طور پر ان سے زیادہ نزدیک ہوں میں نے تو اپنا حق طلب کیا ہے اور تم میرے اور میرے حق کے

درمیان حائل ہو گئے ہو اور مجھے اس سے دستبردار کرانا چاہتے ہو۔ کیا وہ شخص جو اپنا حق مانگتا ہو حریص ہے یا وہ جو دوسروں کے حق پر نظریں جمائے بیٹھا ہو۔ جب میں نے اس کو مجمع عام میں اپنی دلیل سے زیر کیا تو اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔"

یہ معلوم نہیں کہ اعتراض کرنے والا کون تھا اور یہ اعتراض کس وقت ہوا۔ ابن ابی الحدید کہتا ہے :

"یہ اعتراض شوریٰ کے دن سعد ابن ابی وقاص نے کیا تھا۔"

پھر کہتا ہے :

"لیکن مذہب امامیہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ شخص ابو عبیدہ جراح تھا۔ اور یہ واقعہ سقیفہ کے دن ہوا۔"

انہی جملوں کے بعد یوں فرمایا ہے :

"اللھم انی أستعدیك علیٰ قریشٍ و مَن أعَانَھم، فَاِنّھم قطعُوا رَحِمی وَصغّروا عظیمَ منزلتِی واَجمعوا علیٰ منازعتی أمراً ھُوَ لِی۔"

"خداوندا! میں تیری درگاہ میں قریش اور ان کے مددگاروں کی شکایت کرتا ہوں کیوں کہ انھوں نے میرے ساتھ قطع رحم کیا۔ میرے عظیم مرتبے کی تحقیر کی اور میرے خاص حق میں میرے ساتھ نزاع کرنے پر متحد اور کمربستہ ہو گئے۔"

ابن ابی الحدید مندرجہ بالا جملوں کے ذیل میں لکھتا ہے :

"اپنے مسلّمہ حق کے غصب ہو جانے اور دوسروں کی شکایات
پر مبنی کلمات علی علیہ السلام سے تواتر کی حد تک منقول ہیں
اور یہ بات فرقۂ امامیہ کے نظریے کی تائید کرتی ہے جن کا کہنا
ہے کہ علی علیہ السلام، پیغمبر اسلام کی مسلّمہ نص کی بنا پر خلیفہ
اور جانشین معین ہوئے ہیں اور کسی دوسرے شخص کو کسی بھی
صورت میں یہ حق حاصل نہیں کہ مسند خلافت پر بیٹھے لیکن
اس بات کے پیش نظر کہ اگر ان کلمات کے ظاہری معنی کو لیا
جائے تو یہ اس بات کا باعث بنتا ہے کہ بعض دوسرے افراد
کو فاسق یا کافر قرار دیا جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم ان
جملوں کی تاویل کریں اور ظاہری معنی کو اخذ نہ کریں۔ یہ جملے
قرآن کی متشابہ آیات کی مانند ہیں جن کے ظاہری معنی کو
اخذ کرنا صحیح نہیں۔"

ابن ابی الحدید خود علی علیہ السلام کے دوسروں سے زیادہ افضل اور
اہل ہونے کا قائل ہے۔ اور اس کی نظر میں نہج البلاغہ کے جملے علی علیہ السلام کے
دوسروں کی نسبت زیادہ اہل ہونے کے لحاظ سے محتاج تاویل و توجیہ نہیں۔ البتہ
مذکورہ بالا جملے اس کے نزدیک اس لحاظ سے محتاج تاویل ہیں کہ ان میں اس بات کی
تصریح کی گئی ہے کہ خلافت علی علیہ السلام کا خاص اور مسلّمہ حق ہے اور یہ سوائے
اس صورت کے ممکن نہیں کہ خود رسول خداؐ خدا کی جانب سے اس امر کی تعیین و
تصریح اور اس حق کو مشخص فرمائیں۔

بنی اسد کا ایک آدمی جو امیر المومنینؑ کے ساتھیوں میں سے تھا
آپؑ سے سوال کرتا ہے:

"کیف دفعکم قومکم عن ھذا المقام
وانتم احق بہ ۔"

"آپؑ کی قوم نے آپؑ کو کیونکر حق خلافت سے محروم کیاجبکہ
آپؑ اس کے سب سے زیادہ حقدار تھے ؟"

امیرالمومنینؑ نے جواب دیا (یہ جواب وہی ہے جو خطبہ نمبر ۱۶۰ کے عنوان سے نہج البلاغہ میں موجود ہے)

"فانھا کانت اثرۃ شحت علیھا نفوس قوم
وسخت عنھا نفوس آخرین ۔"

"ان کی خودغرضی تھی کہ جس میں کچھ لوگوں کے نفس اس پر
مرمٹے تھے اور کچھ لوگوں کے نفوس نے اس کی پرواہ تک
نہ کی ۔"

یہ سوال وجواب عین اس وقت ہوا جب آپؑ اپنی خلافت کے زمانے میں معاویہ اوراس کی چالوں سے نمٹ رہے تھے ۔ آپؑ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ان خاص حالات میں یہ مسئلہ موضوع بحث بنے اس لیے جواب دینے سے پہلے تنبیہ کی صورت میں اس سے کہا :

"ہر سوال کا ایک موقع ہوتا ہے ۔ یہ پرانی باتوں کو چھیڑنے
کا موقع نہیں ہے ۔ ہم اس وقت جس مسئلے سے دوچار ہیں
وہ معاویہ کا مسئلہ ہے ۔

"وھلم الخطب فی ابن ابی سفیان ۔"

اس کے باوجود اپنی عام اعتدال پسندانہ روش کے عین مطابق جواب دینے اور گزشتہ حقائق کو واضح کرنے سے پہلوتہی نہ فرمائی ۔

خطبۂ شقشقیہ میں صاف صاف فرماتے ہیں :

" اَرىٰ تراثی نہباً ۔"

" میں اپنے موروثی حق کو غصب ہوتے دیکھ رہا ہوں ۔"

واضح ہے کہ وراثت سے مراد خاندانی وراثت نہیں، بلکہ مراد خدائی اور معنوی ورثہ ہے ۔

اہلیت اور فضیلت

خلافت کے بارے میں پیغمبرِ اسلام کے حکمِ صریح اور علیؑ کے حق کے قطعی اور مسلّمہ ہونے پر بحث کے بعد لیاقت و استعداد کا مسئلہ پیش خدمت ہے اس بارے میں نہج البلاغہ میں بار بار گفتگو ہوئی ہے ۔ خطبۂ شقشقیہ میں فرماتے ہیں :

" اما واللہ لقد تقمصها ابن ابی قحافه وانه لیعلم ان محلّی منها محل القطب من الرحیٰ ینحدر عنی السیل ولا یرقی الی الطیر ۔"

" خدا کی قسم ابو قحافہ کے بیٹے نے خلافت کی قمیص چڑھا لی ۔ حالانکہ وہ جانتا تھا کہ میرا خلافت میں وہی مقام ہے جو چکی کے اندر اس کی کیلی کا ہوتا ہے ۔ علم و فضل کے دریا میری ذات کے بلند کوہسار سے نیچے بہتے ہیں اور انسان کا طائرِ خیال میری عظمت کی بلندی تک پر نہیں مار سکتا ۔"

خطبہ نمبر ۱۹۵ میں آپؑ پہلے تو رسولِ خدا کے حوالہ سے اپنے اعتقاد و یقین اور اپنی والہانہ وابستگی اور پھر مختلف موقعوں پر اپنے کارناموں اور قربانیوں کا ذکر فرماتے ہیں اور اس کے بعد رسولِ اکرمؐ کی رحلت (درحالیکہ حضورؐ کا سرِ مبارک

آپؑ کے سینہ پر تھا) اور پھر اپنے ہاتھوں سے پیغمبر اکرمؐ کو غسل دینے کا واقعہ (درحالیکہ فرشتے غسل میں آپ کی مدد کر رہے تھے اور آپؑ فرشتوں کی آواز سُن رہے تھے اور محسوس فرما رہے تھے کہ گروہ در گروہ فرشتوں کی آمد و رفت جاری ہے۔ نیز وہ پیغمبرؐ پر درود بھیجتے ہیں اور دفنِ پیغمبرؐ تک فرشتوں کی آواز ایک لمحے کے لیے بھی آپؑ کی سماعت سے قطع نہ ہوئی) بیان فرماتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اپنی مخصوص صفات مثلاً ایمان اور بعض صحابہ کے برعکس کبھی انکارِ حق نہ کرنے سے لے کر اپنی بے مثال قربانیوں اور کارناموں اور پیغمبرؐ سے اپنی قرابت کا ذکر کرنے کے بعد یوں فرماتے ہیں:

"فَمَنْ ذَا اَحَقُّ بِہٖ مِنِّیْ حَیًّا وَّمَیِّتًا۔"

"کون ہے جو پیغمبرؐ کی زندگی میں اور آپؐ کی وفات کے بعد مجھ سے زیادہ حق رکھتا ہو؟"

قرابت اور رشتہ داری

جیسا کہ ہم جانتے ہیں رسولِ خداؐ کی رحلت کے بعد سعد ابن عبادہ انصاری نے خلافت کا دعویٰ کیا اور اس کے قبیلے کے بعض افراد اس کے گرد جمع ہو گئے۔ سعد اور اس کے حامیوں نے سقیفہ کو اس کام کے لیے چُن لیا تھا۔ یہاں تک کہ ابوبکر، عمر اور ابو عبیدہ جراح آ گئے اور لوگوں کی توجہ سعد ابن عبادہ سے ہٹا کر حاضرین سے ابوبکر کی بیعت لی۔ اس موقع پر مہاجرین و انصار میں بعض باتوں پر لے دے ہوئی۔ غرض اس اجتماع میں ہونے والے آخری فیصلے میں مختلف عوامل کا ہاتھ تھا۔

ابوبکر کے حامیوں اور قریش نے بازی جیتنے کے لیے جو پتّے استعمال کئے ان میں سے ایک یہ تھا کہ پیغمبرؐ قریشی ہیں اور ہم آپؐ کے ہم قبیلہ ہیں۔ ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۶۵ کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"عمر نے انصار سے کہا: اہلِ عرب کبھی تمھاری امارت اور حکومت سے راضی نہیں ہوں گے کیونکہ پیغمبرؐ کا تعلق تمھارے قبیلے سے نہیں۔ لیکن عربوں کو اس بات سے ہرگز اختلاف نہیں ہو سکتا کہ پیغمبرؐ کے قبیلے کا کوئی شخص حکومت کرے۔ کون ہے جو حکومت اور میراث میں ہمارا مقابلہ کر سکے جبکہ ہم آپؐ کے رشتہ دار اور قریبی لوگ ہیں۔"

جیسا کہ معلوم ہے اس کارروائی کے دوران علیؑ پیغمبرؐ کی تکفین و تجہیز کے سلسلہ میں اپنی ذمہ داریوں میں مشغول تھے۔ اس واقعے کے بعد علی علیہ السلام نے اس مجلس میں حاضر کچھ لوگوں سے طرفین کے دلائل کے بارے میں سوال کیا اور یہ سننے کے بعد طرفین کے استدلال پر تنقید کی اور ان کو رد کیا۔ اس سلسلہ میں حضرت علی علیہ السلام کے فرمودات وہی ہیں جن کو سیّد رضی نے خطبہ نمبر ۶۵ میں بیان کیا ہے۔

علیؑ نے پوچھا:

"انصار کیا کہتے تھے؟"

جواب ملا:

"ایک حاکم ہم سے ہو اور ایک تم (مہاجرین) میں سے۔"

آپؑ نے کہا:

"تم نے کیوں ان کے نظریے کو رَد کرنے کے لیے انصار کے بارے میں رسول اکرمؐ کی تلقین سے استدلال نہیں کیا کہ آپؐ نے فرمایا: "انصار کے نیک افراد سے نیکی کرو اور ان کے بُروں سے درگزر کرو؟"

لوگوں نے کہا: اس میں ان کے خلاف کیا ثبوت ہے؟

آپؑ نے فرمایا:

"اگر حکومت ان کا حق ہوتا تو ان کے بارے میں پیغمبرؐ کی تلقین
بے معنی ہوتی۔ ان کے بارے میں دوسروں کو نصیحت فرمانا
اس بات کی دلیل ہے کہ حکومت غیر انصار کا حق ہے۔"

پھر آپؑ نے دریافت کیا:

"اچھا! تو قریش کیا کہتے تھے؟"

لوگوں نے کہا:

"قریش کی دلیل یہ تھی کہ وہ اسی درخت کی ایک ٹہنی ہیں
جس کی ایک دوسری ٹہنی پیغمبر اکرمؐ ہیں۔"

آپؑ نے فرمایا:

"احتجّوا بالشجرة واضاعوا الثمرة۔"

"ہاں انھوں نے شجرۂ نسب کے ذریعے (خلافت کو اپنا حق
ثابت کرنے کے لیے) استدلال کیا لیکن اس درخت کے
پھل اور میوے کو گنوا دیا۔"

یعنی اگر رشتہ داری معیار ہوتی تو اہل قریش اس درخت کی فقط
ٹہنی ہیں (جس درخت کا ایک حصہ پیغمبرؐ ہیں) لیکن اہل بیت پیغمبرؐ تو اس ٹہنی
اور شاخ کا پھل ہیں۔

خطبہ نمبر ۱۶۰ (جس کا ایک حصہ ہم نے پہلے نقل کیا) حضرت علیؑ اور ایک مرد
اسدی کے درمیان سوال وجواب پر مبنی ایک مکالمہ ہے۔ اس میں آپؑ نے رشتہ داری
کے ذریعہ بھی استدلال کیا ہے۔ عبارت یوں ہے:

"اَمَّا الْاِسْتِبْدَادُ عَلَيْنَا بِهٰذَا الْمَقَامِ وَ نَحْنُ

الْاَعْلَوْنَ نَسَبًا وَالْاَشَدُّوْنَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ نَوْطًا فَاِنَّهَا كَانَتْ اَثَرَةً شَحَّتْ عَلَيْهَا نُفُوْسُ قَوْمٍ وَسَخَتْ عَنْهَا نُفُوْسُ آخَرِيْنَ ۔"

" (ان لوگوں کا) اس منصب پر خود اختیاری سے جم جانا باوجودیکہ ہم نسب کے اعتبار سے بلند تھے اور پیغمبرؐ سے رشتۂ قرابت بھی قوی تھا۔ ان کی یہ خود غرضی تھی جس میں کچھ لوگوں کے نفس اس پر مرمٹے تھے اور کچھ لوگوں کے نفوس نے اس کی پرواہ تک نہ کی۔"

اس مقام پر خلافت کے لیے رشتہ داری کی بنا پر استدلال مخالفین کو ان کی اپنی دلیل سے جواب دینے کے لیے تھا۔ یعنی چونکہ دوسروں نے رشتہ داری اور قومیت کو معیار قرار دیا تھا اس لیے آپؑ نے بھی جواباً فرمایا کہ اگر پیغمبر اسلامؐ کی وصیت، نص، ذاتی لیاقت واہلیت، افضلیت غرض ہر چیز سے قطع نظر صرف رشتہ داری کو معیار خلافت قرار دیا جائے (جیسا کہ دوسروں نے ایسا ہی کیا) تو پھر بھی میں خلافت کے سارے دعویداروں سے زیادہ حقدار ہوں۔

خلفاء پر تنقید

خلافت اور اہل بیتؑ کے موضوع کا تیسرا اہم مسئلہ خلفاء پر تنقید کا ہے۔ خلفاء پر علیؑ کی تنقید ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ نیز آپؑ نے تنقید کا جو طریقہ اختیار کیا وہ تعمیری اور سبق آموز ہے۔ خلفاء پر آپؑ کی تنقید جذباتی اور متعصبانہ نہیں بلکہ عقل ومنطق پر مبنی ہے۔ اور یہی بات آپؑ کی تنقید کی غیر معمولی قدر وقیمت کا باعث ہے۔ اگر تنقید کا باعث جذباتیت اور ہیجانی رد عمل ہو تو اس کی الگ

صورت ہوتی ہے ۔ لیکن تنقید اگر درست ، منطقی اور انصاف وحقائق پر مبنی ہو تو اس کی الگ کیفیت ہوتی ہے ۔ جذباتی تنقید عام طور پر ہر شخص کے بارے میں ایک جیسی ہوتی ہے ۔ کیونکہ اس میں گالی گلوچ اور برا بھلا کہنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا ۔ اور گالی گلوچ کا کوئی ضابطہ اور اصول نہیں ہوتا ۔

لیکن اس کے برعکس منطقی اور منصفانہ تنقید روحانی اور اخلاقی خصوصیات کی حامل اور خاص ان افراد سے متعلق ہوتی ہے جن پر تنقید کی جائے اور اس قسم کی تنقید ظاہر ہے کہ ہر شخص کے بارے میں مساوی اور یکساں نہیں ہوسکتی ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے تنقید کرنے والے کی حقیقت بینی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے ۔

خلفاء پر نہج البلاغہ کی تنقید کا کچھ حصّہ عمومی اور ضمنی نوعیت کا ہے اور کچھ حصّہ خصوصی نوعیت کا ۔ عمومی تنقید وہی ہے کہ جس میں امیرالمومنینؑ واضح انداز میں فرماتے ہیں کہ میرا مسلّمہ حق چھینا گیا ہے ۔ ہم نے گزشتہ سطور میں امیرالمومنینؑ کے اپنے منصوص من اللہ ہونے پر استدلال کی بحث میں اس کا ذکر کیا ہے ۔

ابن ابی الحدید کہتا ہے :

" خلفاء پر امامؑ کی تنقید اور ان کی شکایت (خواہ وہ ضمنی ہو یا کلی) تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہے ۔ ایک دن امامؑ نے کسی مظلوم کی فریاد سُنی کہ وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ظلم وستم ہوا ہے آپؑ نے اس سے فرمایا : آؤ دونوں مل کر نالہ و فریاد کریں کیونکہ مجھ پر بھی ہمیشہ ظلم وستم ہوتا رہا ہے ۔"

نیز ابن ابی الحدید اپنے ایک باوثوق ہم عصر (ابن عالیہ) سے نقل کرتا ہے کہ :

" میں اسمٰعیل بن علی حنبلی (جو اپنے زمانے کے حنبلیوں کا امام تھا) کی خدمت میں بیٹھا تھا ۔ وہ (اسمٰعیل بن علی حنبلی) ایک ایسے

مسافر سے جو کوفہ اور بغداد کے سفر سے لوٹا تھا وہاں کے حالات اور اس کے مشاہدات کے بارے میں سوالات کر رہے تھے۔ اس مسافر نے واقعات کے ضمن میں نہایت افسوس کا اظہار کرتے ہوئے غدیر کے دن خلفاء پر شیعوں کی شدید تنقید کا تذکرہ کیا حنبلی فقیہ (اسماعیل) نے کہا۔ اس میں ان لوگوں کا قصور کیا ہے اس تنقید کا دروازہ تو خود علیؑ نے کھولا ہے۔ اس شخص نے سوال کیا: "اس معاملے میں ہماری ذمہ داری کیا ہے؟ کیا خلفاء پر تنقید کو صحیح قرار دیں یا غلط؟؟؟ اگر صحیح قرار دیں تو ایک طرف کو چھوڑنا پڑے گا اور اگر غلط قرار دیں تو دوسری طرف سے دستبردار ہونا پڑے گا"۔ اس سوال کے سنتے ہی اسماعیل اپنی جگہ سے اٹھا اور مجلس کو برخاست کیا اور صرف اتنا کہا کہ: یہ وہ سوال ہے جس کا جواب میں خود بھی ابھی تک ڈھونڈ نہیں پایا ہوں"۔

خلیفۂ اوّل

خاص خلیفۂ اوّل پر تنقید خطبۂ شقشقیہ میں ہوئی ہے۔ جس کا خلاصہ دو جملوں میں موجود ہے۔

اوّل یہ کہ: انھیں اچھی طرح سے علم تھا کہ میں ان سے زیادہ مناسب ہوں اور خلافت کا لباس صرف میرے جسم کے مطابق ہے لیکن انھوں نے جان بوجھ کر کیوں ایسا اقدام کیا۔ ان کی خلافت کے دوران میری مثال اس شخص کی سی تھی جس کی آنکھوں میں کانٹا یا حلق میں ہڈی پھنس جائے۔

اَمَا وَاللّٰهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ اَبِي قُحَافَةَ وَاِنَّهُ

لَیَعْلَمُ اَنَّ مَحَلِّیْ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحٰی۔"

"خدا کی قسم ابو قحافہ کے بیٹے نے خلافت کی قمیص پہن لی حالانکہ وہ خوب جانتا تھا کہ خلافت میں میری مثال اسی طرح ہے جس طرح چکی میں کیلی کی۔"

دوم یہ کہ: انھوں نے اپنے بعد دوسرے خلیفہ کا انتخاب کیوں کیا خصوصاً ان حالات میں جبکہ اپنی خلافت کے دوران انھوں (ابوبکر) نے ایک بار لوگوں سے مطالبہ کیا تھا کہ وہ اپنی بیعت واپس لیں اور بیعت کے ذریعے ان پر جو ذمہ داری ڈالی گئی تھی اس سے نجات دیں۔ پس جس شخص کو امرِ خلافت میں اپنی استعداد اور صلاحیت میں اس قدر شک ہو کہ لوگوں سے درخواست کرنے کہ اس کا استعفا قبول کر لیں۔ وہ کیسے اپنے بعد دوسرے کو خلیفہ بنانے کا اہل ہو سکتا ہے؟

"فَوَاعَجَبًا بَیْنَا هُوَ یَسْتَقِیْلُهَا فِیْ حَیَاتِهٖ اِذْ عَقَدَهَا لِاٰخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهٖ"

"حیرت کا مقام ہے کہ (ابوبکر) اپنی زندگی میں تو لوگوں سے خلافت سے خلاصی مانگتے ہیں لیکن اس کے باوجود اپنے بعد خلافت کسی دوسرے کے نام کر دیتے ہیں۔"

مندرجہ بالا جملے کے بعد علی علیہ السلام دو خلفاء کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر شدید ترین الفاظ میں بیان کرتے ہیں جس میں ضمناً ان دونوں کے باہمی رابطے کی طرف بھی اشارہ ہے۔ فرماتے ہیں:

"لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَیْهَا۔"

"ان دونوں نے پوری قوت و قدرت کے ساتھ خلافت کے دونوں تھنوں سے دودھ دوھ لیا ہے۔"

ابن ابی الحدید خلیفہ اوّل کے استعفا کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ جملہ کہ جو ابوبکر نے اپنی خلافت کے دوران منبر پر کہا تھا دو مختلف صورتوں میں ان سے نقل ہوا ہے۔ بعض لوگوں نے اس طرح نقل کیا ہے:

"ولیتکم ولست بخیرکم۔"

یعنی "خلافت میرے حوالے کی گئی حالانکہ میں تم سب میں بہترین نہیں ہوں۔"

لیکن بہت سے دوسرے لوگوں نے یوں نقل کیا ہے:

"اقیلونی فلست بخیرکم۔"

یعنی "لوگو مجھے معاف رکھو، میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔"

نہج البلاغہ کے جملے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ خلیفہ اوّل نے دوسری صورت میں اپنا جملہ ادا کیا ہے۔

خلیفۂ دوّم۔

نہج البلاغہ میں خلیفۂ ثانی پر تنقید دوسرے طریقے سے ہوئی ہے اس مشترک تنقید کے علاوہ جو خلیفۂ اوّل اور خلیفۂ ثانی دونوں پر جملہ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَیْھَا میں ہوئی ہے۔ خلیفۂ ثانی پر ان کی نفسیاتی، روحانی اور اخلاقی خصوصیات کے پیش نظر کچھ اور تنقیدیں ہوئی ہیں۔ امامؑ نے خلیفۂ ثانی کی دو اخلاقی اور نفسیاتی خصوصیات پر تنقید کی ہے پہلی خصوصیت ان کا غصہ اور سخت گیری ہے۔ خلیفہ ثانی اس لحاظ سے خلیفہ اول کے بالکل برعکس اور ان کی ضد تھے۔ خلیفہ ثانی اخلاقی لحاظ سے ایک سخت گیر پرہیبت اور خوفناک انسان تھے۔

ابن ابی الحدید کہتا ہے :

" اکابر اصحاب حضرت عمر سے ملنے سے کتراتے تھے ۔ ابن عباس نے "عول" کے مسئلے میں اپنا نقطۂ نظر عمر کی وفات کے بعد بیان کیا ۔ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ یہ عقیدہ پہلے کیوں بیان نہیں کیا؟ کہا : عمر کے خوف سے ۔"

آپ کا تازیانہ خوف وہیبت کے لیے ضرب المثل بن گیا تھا ۔ یہاں تک کہ بعد میں کہا جاتا تھا :

" درة عمر اهیب من سیف حجاج ۔"

" عمر کا تازیانہ حجاج کی تلوار سے بھی زیادہ خوفناک تھا ۔"

عورتوں کے بارے میں آپ بہت زیادہ سخت تھے ۔ اسی لیے عورتیں ان سے ڈرتی تھیں ۔ ابو بکر کی وفات پر ان کے خاندان کی عورتیں رو رہی تھیں اور عمر بار بار منع کر رہے تھے لیکن عورتیں بدستور روئے جا رہی تھیں ۔ آخر کار عمر نے ابو بکر کی بہن امِ فروہ کو عورتوں کے بیچ سے کھینچ نکالا اور اس پر ایک تازیانہ کھینچ مارا ۔ اس کے بعد عورتیں وہاں سے منتشر ہو گئیں ۔

خلیفۂ ثانی کی دوسری خاص اخلاقی اور نفسیاتی خصوصیت جس پر نہج البلاغہ میں تنقید کی گئی ہے وہ کسی امر کے اختیار کرنے اور پھر اس کو رد کرنے میں ان کی جلد بازی اور نتیجتاً ان کی تضاد بیانی ہے ۔ بارہا اپنی رائے صادر کرتے ، پھر اپنی غلطی کا احساس اور اس کا اعتراف کرتے ۔ اس سلسلے میں بہت سے واقعات موجود ہیں ۔

مشہور جملہ "کلکم افقه من عمر حتی ربات الحجال" "عمر کے مقابلے میں تم میں سے ہر کوئی حتیٰ حجلہ میں بیٹھی عورت بھی زیادہ علم و معرفت رکھتی ہے" ۔ بھی عمر نے ایسے ہی موقع پر کہا ہے ۔ اسی طرح جملہ "لولا علیؑ لھلک عمر"

"علیؑ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتا" جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ستر بار یہ جملہ عمر سے لوگوں نے سُنا۔ بھی ایسی ہی غلطیوں کے موقع پر ادا کیا گیا جب کہ حضرت علیؑ نے ان کو غلطی سے آگاہ فرمایا۔

امیر المومنینؑ انہی دو خاص باتوں کی بنا پر (جن کی بھرپور تائید تاریخ کرتی ہے) خلیفۂ ثانی کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ یعنی ایک تو ان کی حد سے بڑھی ہوئی سخت گیری اور خشونت جس کی وجہ سے ان کے ساتھی حق بات کہنے سے بھی ڈرتے تھے۔ اور دوسری ان کی جلد بازی، غلطیوں کی کثرت اور بعد میں ان پر عذر خواہی۔

پہلی خصوصیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

"فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها.... فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم۔"

"ابوبکر نے خلافت کو ایک ایسی سخت گیر طبیعت کے حوالے کر دیا جس کی تباہ کاریاں شدید اور اس سے رابطہ مشکل تھا۔ اس کے ساتھ تعاون کرنے والے کی مثال اس شخص کی سی تھی جو کسی بدمست اونٹ پر سوار ہو کہ اگر اس کی مہار مضبوطی سے کھینچ لے تو اس کی ناک کٹ جائے اور اگر ڈھیلی چھوڑ دے تو کھائی میں گر پڑے۔"

اور خلیفۂ ثانی کی جلد بازی، کثرتِ خطا اور پھر عذر خواہی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ويكثر العثار فيها والاعتذار منها۔"

"اس کی خطائیں اور غلطیاں نیز اس کے بعد اس کی عذر خواہیاں

بہت زیادہ تھیں۔"

جہاں تک مجھے یاد ہے نہج البلاغہ میں خلیفہ اوّل وثانی کا خصوصی طور پر ذکر اور ان پر تنقید خاص طور سے صرف خطبۂ شقشقیہ ہی میں موجود ہے جس کے چند جملوں کو ہم نے نقل کیا۔ اگر کہیں اور بھی ان کا تذکرہ ہوا ہے تو وہ یا تو عمومی نوعیت کا ہے یا کنایۃً ۔ مثلاً عثمان بن حنیف کے نام اپنے معروف خط میں مسئلہ فدک کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

یا مثلاً خط نمبر ۶۲ میں فرماتے ہیں :

"میں سوچ بھی نہ سکتا تھا کہ اہلِ عرب امرِ خلافت کو مجھ سے الگ کریں گے ۔ اچانک میں نے دیکھا کہ لوگ فلاں آدمی کے گرد جمع ہو گئے ہیں ...."

یا مثلاً خط نمبر ۲۸ میں (جو معاویہ کے جواب میں لکھا گیا ہے) فرماتے ہیں :

"یہ جو تم کہتے ہو کہ مجھے زبردستی بیعت پر مجبور کیا گیا تو اس کی وجہ سے میری شان میں کوئی کمی نہیں آتی ۔ کسی مسلمان کے لیے یہ بات ہرگز باعث ذلت نہیں کہ اس پر ظلم کیا جائے ۔ جب تک کہ وہ خود اپنے دین کے بارے میں شک میں مبتلا نہ ہو۔"

نہج البلاغہ کے خطبہ نمبر ۲۲۵ میں کسی ایسے شخص کی تعریف و توصیف میں کچھ جملے ہیں جس کی طرف فلاں کہہ کر اشارہ کیا گیا ہے ۔ نہج البلاغہ کے شارحین کا اس شخص کے نام کے بارے میں اختلاف ہے ۔ اکثریت کا خیال ہے کہ اس سے مراد عمر بن خطاب ہیں ۔ اور یہ بات سچ مچ یا تقیہ کے تحت کہی گئی ہے ۔ نیز قطب راوندی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد عثمان بن مظعون یا کوئی اور گزشتہ صحابی ہے ۔ لیکن ابن ابی الحدید اس تعریف کی نوعیت کے پیش نظر جو ایک صاحبِ حکومت شخصیت کے مناسب حال ہے

(کیونکہ امامؑ نے ایک ایسے شخص کی بات کی ہے جس نے لوگوں کی کجی کو سیدھا اور خامیوں کو ٹھیک کر دیا اور اس قسم کی تعریف گزشتہ اصحاب میں سے کسی پر صادق نہیں آتی) کہتا ہے کہ اس سے مراد عمر کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔

ابن ابی الحدید، طبری سے نقل کرتا ہے کہ:

"عمر کی وفات پر عورتیں روتی تھیں۔ ابو حثمہ کی بیٹی یوں بین کر رہی تھی: اقام الاود وابرأ العمد۔ امات الفتن واحیا السنن خرج نقی الثوب بریئاً من العیب۔"

اس کے بعد طبری مغیرہ ابن شعبہ سے نقل کرتا ہے کہ:

"عمر کو دفن کرنے کے بعد میں علیؑ کی تلاش میں نکلا۔ اور آپؑ سے عمر کے بارے میں کچھ سننا چاہا۔ علیؑ باہر آئے اس حالت میں کہ آپؑ نے اپنا سر و منہ دھویا ہوا تھا اور ان سے پانی ٹپک رہا تھا اور آپؑ ایک کپڑے میں لپٹے ہوئے تھے اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ آپؑ کو اطمینان ہے کہ عمر کے بعد خلافت آپؑ ہی کو ملے گی۔ کہا: ابی حثمہ کی بیٹی نے صحیح کہا کہ لقد قَوَّمَ الْاَوَدْ ...."

ابن ابی الحدید اس واقعے کو اپنے اس نظریے کا موید قرار دیتا ہے کہ نہج البلاغہ کے مذکورہ جملے عمر کی تعریف میں کہے گئے ہیں۔

لیکن دور حاضر کے بعض محققین نے طبری کے علاوہ بعض دوسرے منابع سے اس واقعے کو ایک دوسری شکل میں نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ علی علیہ السلام جب باہر تشریف لائے اور آپؑ کی نظر مغیرہ پر پڑی اس وقت آپ نے اس سے سوال کرتے ہوئے پوچھا:

"ابی حثمہ کی بیٹی عمر کی جو تعریفیں کر رہی تھی وہ سچ تھیں؟؟"

بنابراین مذکورہ جملے علیؑ کا کلام نہیں اور نہ آپؑ کی طرف سے ان جملوں کے ادا کرنے والی عورت کی تائید ہوئی ہے بلکہ سید رضیؒ نے اشتباہاً ان جملوں کو نہج البلاغہ میں امیرالمومنینؑ کے فرامین کے ضمن میں درج کیا ہے۔

خلیفۂ سوم

نہج البلاغہ میں خلیفۂ ثالث کا تذکرہ سابقہ دو خلفار کی بہ نسبت زیادہ ہوا ہے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ عثمان ایک ایسے حادثے میں قتل ہوئے جسے تاریخ میں فتنۂ کبریٰ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور اس قتل میں خود عثمان کے خویش واقارب یعنی بنی امیہ کا دوسروں سے زیادہ ہاتھ تھا۔ اس کے فوراً بعد لوگ علی علیہ السلام کے گرد جمع ہو گئے۔ اور آپؑ نے طوعاً وکرہاً ان کی بیعت قبول کر لی۔ اس بنا پر قدرتی طور پر آپؑ کی خلافت کا دور مسائل ومشکلات سے بھرپور تھا۔ ایک طرف سے تو خلافت کے دعویداروں کے اس اتہام کی وجہ سے کہ قتلِ عثمان میں آپؑ کا ہاتھ ہے آپؑ مجبور ہوئے کہ اپنا دفاع کریں اور قتلِ عثمان کے سلسلے میں اپنے موقف کو واضح فرمائیں۔ دوسری طرف سے انقلابی گروہ جس نے حکومت عثمان کے خلاف بغاوت کی تھی اور ایک عظیم طاقت بن چکے تھے علی علیہ السلام کے حامیوں میں شامل تھے۔ اور علیؑ کے مخالفین آپؑ سے مطالبہ کر رہے تھے کہ انقلابیوں کو ان کے حوالے کیا جائے تاکہ قتلِ عثمان کے جرم میں ان سے قصاص لیا جائے۔ ان حالات میں آپؑ پر لازم تھا کہ اس مسئلے کو موضوع سخن بناتے اور اپنی ذمہ داری کو واضح فرماتے۔

اس کے علاوہ عثمان کی زندگی میں جب انقلابیوں نے عثمان کا محاصرہ کر رکھا تھا اور ان پر دباؤ ڈال رہے تھے کہ یا تو وہ اپنا رویہ بدلیں یا استعفیٰ دے دیں۔

اس وقت علی علیہ السلام کی شخصیت وہ واحد شخصیت تھی جو فریقین کے لیے قابلِ اعتماد اور درمیانی رابطے کا فریضہ انجام دے سکتی تھی اور آپؑ ہی تھے جو فریقین کے نظریات کو (اپنے خیالات کے علاوہ) ایک دوسرے تک پہنچاتے تھے۔

ان امور کے علاوہ عثمان کی حکومت میں کچھ زیادہ ہی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں اور علیؑ، عثمان کے زمانے میں اور اس کے بعد اپنی شرعی ذمہ داری کے پیشِ نظر خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر علی علیہ السلام کی باتوں میں دوسروں کی بہ نسبت عثمان کا تذکرہ کچھ زیادہ ملتا ہے۔

نہج البلاغہ میں مجموعی طور پر سولہ بار عثمان کا ذکر آیا ہے۔ جن میں سے اکثر قتلِ عثمان کے واقعہ سے متعلق ہیں۔ پانچ جگہوں پر علی علیہ السلام قتلِ عثمان میں اپنی شرکت کی شدید تردید کرتے ہیں اور ایک جگہ پر طلحہ کو (جو قتلِ عثمان کے مسئلے کو علیؑ کے خلاف بغاوت کے لیے ایک ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کر رہا تھا) عثمان کے خلاف ہونے والی سازش میں شریک قرار دیتے ہیں۔ دو جگہوں پر معاویہ کو سخت قصوروار ٹھہراتے ہیں جس نے قتلِ عثمان کو حضرت علیؑ کی انسان دوستی کی حامل شرعی حکومت کے خلاف سازش کے لیے بہانہ بنا لیا تھا اور مگرمچھ کے آنسو بہا کر سیدھے سادھے عوام کو انتقامِ خونِ عثمان کے بہانے اکسا رہا تھا تاکہ اپنی دیرینہ خواہشات اور تمناؤں کو حاصل کر سکے۔

قتلِ عُثمان میں معاویہ کا ماہرانہ کردار

علی علیہ السلام اپنے خطوط میں معاویہ سے فرماتے ہیں کہ "اب تیرے پاس کہنے کو کیا رہ گیا ہے؟ تیرا پوشیدہ ہاتھ جو خونِ عثمان سے آلودہ ہے ظاہر ہو چکا ہے۔ پھر بھی خونِ عثمان کا واویلا مچا رہے ہو؟"

یہ حصہ غیر معمولی طور پر دلچسپ ہے۔ یہاں علی علیہ السلام ایک ایسے راز سے پردہ اُٹھاتے ہیں جسے تاریخ کی تیز بین نگاہ نہ دیکھ سکی تھی۔ البتہ جدید دور کے محققین نے علمِ نفسیات اور علمِ عمرانیات کی مدد اور راہنمائی سے اس نکتے کو تاریخ کے گوشوں سے نکال لیا ہے۔ ورنہ گزشتہ زمانے کے اکثر لوگ یہ بات کبھی بھی تسلیم نہیں کر سکتے تھے کہ قتلِ عثمان میں معاویہ کا ہاتھ ہو۔ یا اس نے کم از کم عثمان کی مدد کرنے میں کوتاہی کی ہو۔

معاویہ اور عثمان دونوں ہم قبیلہ تھے اور ان کا تعلق بنی امیہ سے تھا۔ امویوں کے درمیان مشترکہ اور مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے خاص طور پر ایسا مضبوط رابطہ قائم تھا جسے آج کل کے مورخین موجودہ دور کے تنظیمی روابط کی مانند قرار دیتے ہیں۔

یعنی صرف نسلی جذبات اور قومیت ان کے باہمی اتحاد کا باعث نہ تھے بلکہ یہ خاندانی رشتہ تو محض ان کو دنیوی مفادات کے حصول میں ہم خیال اور متحد کرنے کا ایک وسیلہ تھا۔ معاویہ کو ذاتی طور پر عثمان کی حمایت اور محبت و الفت حاصل رہی تھی اور وہ ظاہراً عثمان کی محبت اور وفاداری کا دم بھرتا تھا۔ اس لیے کوئی یہ گمان بھی نہ کر سکتا تھا کہ اس حادثے میں پس پردہ معاویہ کا ہاتھ رہا ہو۔

معاویہ کا تو فقط ایک ہی مقصد تھا اور وہ اس ہدف کے حصول کے لیے ہر ذریعہ کا استعمال جائز سمجھتا تھا۔ معاویہ اور اس جیسے افراد کے نظریہ کے مطابق نہ انسانی جذبات کی کوئی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ اصولوں کی۔ جب اس نے اندازہ کر لیا کہ مُردہ عثمان اس کے لیے زندہ عثمان سے زیادہ مفید ثابت ہو سکتا ہے اور عثمان کے خون کا بہنا عثمان کی رگوں میں اس کی گردش سے زیادہ اس کے لیے باعثِ تقویت ہے تو معاویہ نے قتلِ عثمان کے لیے راہ ہموار کرنی شروع کر دی اور عین اس وقت جبکہ وہ عثمان کی مؤثر مدد کرنے اور اسے موت سے بچانے کی مکمل طاقت رکھتا تھا انہیں حالات کے رحم و کرم پر تنہا چھوڑ دیا۔

لیکن علیؑ کی تیز بین نگاہوں نے معاویہ کے خفیہ ہاتھوں کو دیکھ لیا تھا اور پس پردہ عوامل کا مشاہدہ کر لیا تھا۔ اسی لیے آپؑ واضح طور پر معاویہ کو قتلِ عثمان کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

نہج البلاغہ میں ایک تفصیلی خط ہے جو امامؑ نے معاویہ کے اس خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے جس میں معاویہ نے قتل عثمان کی تہمت آپؑ پر لگائی تھی۔ امام علیہ السلام اسے یوں جواب دیتے ہیں:

"ثم ذکرت ما کان من امری وامر عثمان فلك ان تجاب عن ھذہ لرحمك منه فاینا کان اعدی له واھدی الی مقاتله امّن بذل له نصرته فاستقعده واستکفه؟ امن استنصره فتراخی عنه وبث المنون الیه حتی اتی قدره؟ وما کنت لاعتذر من انی کنت انقم علیه احداثاً فان کان الذنب الیه ارشادی وھدایتی له فرب ملوم لا ذنب له وقد یستفید الظنة المتنصح وما اردت الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ علیه توکلت۔"[1]

"تم نے میرے اور عثمان سے متعلق مسئلے کا ذکر کیا تھا۔ پس واضح ہو کہ تمھیں اس کا جواب سننے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ تم اس کے رشتہ دار ہو۔ ہم دونوں میں سے کس نے عثمان کے ساتھ زیادہ دشمنی کی؟ اور عثمان کے قتل کا سامان کیا؟ کیا وہ جس نے اپنی مدد

---

[1] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۲۸

پیش کی لیکن اس (عثمان) نے بدگمانی کی بنا پر اسے خاموش اور کنارہ کش رہنے کی تلقین کی۔ یا وہ جس سے عثمان نے مدد مانگی لیکن اس نے ٹال مٹول سے کام لیا اور اس کے قتل کی راہ ہموار کی یہاں تک کہ وہ مارا گیا۔ البتہ میں اس بات پر نادم نہیں ہوں کہ میں نے نیک نیتی سے بہت سے موقعوں پر عثمان کی غلطیوں اور بدعتوں پر تنقید کی ہے۔ اگر میرا گناہ یہ ہے کہ میں نے اس کی رہنمائی اور اسے ہدایت کی ہے تو اسے قبول کرتا ہوں۔ کیونکہ کتنے ہی بے گناہ ایسے ہیں جن کی ملامت ہوتی ہے۔ ہاں کبھی تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نصیحت کرنے والے کی نصیحت، ناصح کے بارے میں اس دوسرے شخص کی بدگمانی پر منتج ہوتی ہے (جسے نصیحت کی جائے) میں اپنی بساط کے مطابق اصلاح کے علاوہ کوئی ارادہ نہیں رکھتا اور خدا کے علاوہ کسی سے توفیق طلب نہیں کرتا۔ اور اسی پر بھروسہ کرتا ہوں۔"

معاویہ کے نام ایک اور خط میں یوں فرماتے ہیں:

"فاما اکثارك الحجاج فی عثمان وقتلته فانك انما نصرت عثمان حیث کان النصر لك، وخذلته حیث کان النصر له۔"[1]

"رہا تیرا عثمان اور اس کے قاتلوں کے بارے میں شور مچانا تو جان لے کہ جہاں اس کی مدد کرنے میں تیرا فائدہ تھا وہاں تو نے اس

---

[1] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۳۷

کی مدد کی اور جہاں عثمان کی مدد کرنے میں اس کا فائدہ تھا
وہاں تُونے اسے بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔"

عثمان کا قتل فتنہ و فساد کا نتیجہ تھا اور اس قتل نے عالم اسلام کے لیے مزید فتنوں کی راہیں کھول دیں جو صدیوں تک اسلام کے دامن گیر رہیں۔ اور جن کے اثرات ابھی تک باقی ہیں۔ نہج البلاغہ میں امامؑ کے فرامین سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ ملتا ہے کہ آپؑ کو عثمان کی پالیسیوں پر شدید اعتراض تھا۔ اس کے باوجود باغیوں کے ہاتھوں مسندِ خلافت پر عثمان کے قتل کو اسلام کے وسیع تر مفادات کے منافی سمجھتے تھے۔ عثمان کے قتل سے پہلے بھی علی علیہ السلام یہ خطرہ محسوس کرتے تھے۔ اور آپؑ کو اس کے بھیانک نتائج کا اندازہ تھا۔

عثمان کے جرائم کا اس قدر زیادہ ہونا کہ جن کی وجہ سے وہ شرعاً قتل کے مستحق تھے یا نہیں، نیز یہ کہ قتلِ عثمان کے بیشتر اسباب خود ان کے قریبی لوگوں نے عمداً یا جہلاً فراہم کیے اور قتلِ عثمان کے علاوہ باغیوں کے لیے کوئی دوسری راہ نہ چھوڑی ایک الگ مسئلہ ہے اور باغیوں کے ہاتھوں مسندِ خلافت پر عثمان کے قتل کا اسلام کے مفاد میں ہونا یا نہ ہونا دوسرا مسئلہ۔

حضرت علی علیہ السلام کے فرمودات سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ ملتا ہے کہ آپؑ کی خواہش تھی کہ عثمان اپنی روش تبدیل کریں اور عدل و انصاف کی درست راہ اختیار کریں۔ بصورتِ دیگر انقلابی ان کو خلافت سے علیحدہ کریں اور شاید بامرِ ضرورت قید کریں تاکہ خلافت کا اہل شخص اقتدار سنبھال لے اور وہ نیا خلیفہ عثمان کے جرائم کا احتساب کرے اور ضروری احکام صادر کرے۔

اسی لیے علیؑ نے نہ قتلِ عثمان کا حکم دیا اور نہ انقلابیوں کے مقابلے میں عثمان

کی تائید کی۔ علیؑ کی پوری کوشش یہ تھی کہ بغیر کسی خون خرابے کے انقلاب پسندوں کے جائز مقاصد حاصل ہوں یا خود عثمان اپنی گزشتہ روش کے خلاف انقلاب برپا کریں یا کنارہ کش ہو جائیں اور امر خلافت اس کے اہل آدمی کے حوالے کر دیں۔ علیؑ نے طرفین کے بارے میں یوں اظہار خیال فرمایا:

"استاثر فاساء الاثرة وجزعتم فاساتم الجزع"۔[۱]

"عثمان نے استبدادی روش اپنالی، ہر چیز کو اپنی اور اپنے رشتہ داروں کی ملکیت سمجھ لیا۔ اقرباپروری کی اور بہت بُرے طریقے سے اقرباپروری کی۔ اور تم انقلابی لوگوں نے بھی جلد بازی و بے صبری کی اور بہت بُرے طریقے سے عجلت کا مظاہرہ کیا۔"

جس وقت آپؑ نے ثالث کی حیثیت سے انقلابی گروہ کے مطالبات عثمان تک پہنچائے اس وقت مسند خلافت پر عثمان کے قتل اور نتیجۃً بہت بڑے فساد کی ابتدا کے امکان پر اپنی پریشانی کا اظہار خود عثمان کے سامنے فرمایا:

"وانی انشدك الله ان لاتكون امام هذه الامة المقتول فانه كان يقال: يقتل فی هذه الامة امام يفتح عليها القتل والقتال الی يوم القيامة ويلبس امورها عليها ويبث الفتن فيها، فلا يبصرون الحق من الباطل يموجون فيها موجاً ويمرجون فيها مرجاً"۔[۲]

---

[۱] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۳۰

[۲] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۶۲

"میں تمھیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ ایسی روش اختیار نہ کرو
جس کے باعث اس امت کے ایسے خلیفہ بن جاؤ جسے قتل ہونا ہے
کیونکہ یہ پیش گوئی کی گئی ہے کہ اس امت کا ایک پیشوا قتل کیا
جائے گا جس کے قتل سے اس امت میں قتل و خونریزی کی راہ
کھل جائے گی اور امت اپنے امور میں سرگرداں ہو جائے گی۔ فتنے
کھڑے ہوں گے جن کی وجہ سے حق و باطل میں تمیز مشکل ہو جائے گی
اور لوگ انہی فتنوں میں غوطہ ور اور غلطاں رہیں گے۔

جیساکہ اس سے قبل ہم نے خود امامؑ سے نقل کیا۔ آپؑ عثمان کی خلافت کے دوران اس کے سامنے یا اس کی غیر موجودگی میں اس پر اعتراض اور تنقید فرماتے تھے۔ اسی طرح آپؑ عثمان کی وفات کے بعد بھی اس کی غلطیوں کا تذکرہ فرماتے تھے۔ اس طرح آپؑ نے اس مقولہ پر عمل نہیں کیا جس میں کہا گیا ہے کہ اُذْكُرُوا مَوْتَاكُمْ بِالْخَيْرِ یعنی اپنے مُردوں کو اچھائی سے یاد کرو۔ کہا جاتا ہے کہ یہ معاویہ کی ایجاد ہے جس کا مقصد باطل حکومتوں اور غلط شخصیتوں کی پردہ پوشی ہے تاکہ ان کا سیاہ ماضی ان کی موت کے ساتھ دفن ہو جائے اور یوں آئندہ نسلوں کے لیے ایک درس عبرت اور آنے والی حکومتوں کے لیے خطرہ نہ بنے۔ آپؑ کی تنقیدوں کے چند نمونے یہ ہیں:

(۱) —— خطبہ نمبر ۱۲۹ میں آپؑ کے وہ جملے ہیں جو آپؑ نے جناب ابوذرؓ کو اس وقت رخصت کرتے ہوئے ادا کیے تھے جب ابوذرؓ کو عثمان کے حکم پر شہر بدر کر کے ربذہ بھیجا جا رہا تھا۔ ان جملوں میں آپؑ اعتراض و تنقید کرنے والے انقلابی ابوذرؓ کو حق بجانب قرار دیتے ہیں اور ان کی تائید کرتے ہیں اور ضمناً عثمان کی حکومت کو فاسد اور غلط قرار دیتے ہیں۔

(۲) ——— خطبہ نمبر ۳۰ میں ایک جملہ ہے جو پہلے بھی نقل ہوا ہے: اِسْتَاثَرَ فَاَسَآءَ الْاَثَرَۃَ یعنی عثمان نے استبداد اور اقربا پروری کی راہ اپنائی اور بہت بُرے طریقے پر اس کام کو جاری رکھا۔

(۳) ——— عثمان ایک کمزور شخصیت کے مالک تھے۔ ان میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ اس لیے ان کے رشتہ دار خصوصاً مروان بن حکم جو راندۂ درگاہِ پیغمبرؐ تھا اور آپؐ نے اسے مدینہ سے نکال دیا تھا اور عثمان اسے مدینہ واپس لے آئے تھے، آہستہ آہستہ عثمان کے وزیر کی حیثیت اختیار کر چکا تھا اُن پر پوری طرح مسلّط ہو گیا اور عثمان کے نام پر جو جی میں آتا کرتا۔ حضرت علیؑ نے اس نکتے پر اعتراض فرمایا اور عثمان کے سامنے یوں گویا ہوئے:

"فلا تکونن لمروان سیقة یسوقك حیث شاء
بعد جلال السن وتقضی العمر۔" [۱]

"اے عثمان اس پیرانہ سالی اور زندگی کے آخری حصّے میں اپنی لگام مروان کے ہاتھ میں نہ دو کہ وہ تمھیں جہاں دل چاہے اپنے پیچھے کھینچ کر لے جائے۔"

(۴) ——— عثمان، علیؑ سے سوءِ ظن رکھتے تھے اور آپؑ کی مدینہ میں موجودگی کو اپنے اقتدار کے لیے باعث خلل اور مضر سمجھتے تھے۔ کیونکہ علیؑ انقلابیوں کی امیدوں کا سہارا تھے۔ خاص طور پر جب کہ انقلابی گروہ علیؑ کے نام کا نعرہ لگاتے تھے اور باقاعدہ عثمان کی معزولی اور علیؑ کی حکومت کی بات کرتے تھے۔ اس لیے عثمان کی خواہش تھی کہ علیؑ مدینہ میں نہ رہیں تاکہ انقلابی، خلافت کے لیے آپؑ کا نام نہ پکاریں۔ لیکن دوسری جانب صاف

---

[۱] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۶۲

طور پر دیکھ رہے تھے کہ امامؑ خلوص سے ان کے اور انقلابیوں کے درمیان رابطے کا کام انجام دے رہے ہیں اور آپؑ کا وجود امن کا باعث ہے۔ اس لیے انھوں نے علیؑ سے درخواست کی کہ آپؑ وقتی طور پر مدینہ سے نکل جائیں۔ مدینہ سے دس فرسخ کے فاصلہ پر واقع ینبع کے مقام پر اپنی زمینوں پر چلے جائیں۔

لیکن کچھ ہی عرصہ بعد انھوں نے محسوس کیا کہ حضرت علیؑ کی غیر موجودگی کی وجہ سے ایک خلا سا پیدا ہو گیا ہے اور آخر کار بحالتِ مجبوری آپؑ کو بُلا بھیجا۔ آپؑ کی واپسی پر قدرتی طور پر آپؑ کے نام کے نعرے زیادہ زور پکڑ گئے۔

یہ صورتحال دیکھ کر انھوں نے دوبارہ علیؑ سے کہا کہ مدینہ چھوڑ دیں۔ ابن عباسؓ عثمان کا یہ پیغام لے کر آپؑ کے پاس آئے۔ امامؑ عثمان کے اس ہتک آمیز رویہ سے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا:

"یَابنَ عباس مایرید عثمان الا ان یجعلنی جملا ناصحا بالغرب اقبل وادبر بعث الی ان اخرج ثم بَعث الی ان اقدم ثم هو الآن یبعث الی ان اخرج والله لقد دفعت عنه حتی خشیت ان اکون آثما۔"[1]

"اے ابن عباس! بس عثمان یہ چاہتے ہیں کہ میں پانی اٹھانے والے اونٹ کی مانند بن جاؤں جو ایک معین راہ پر آتا جاتا ہے۔ عثمان نے پیغام بھیجا کہ میں مدینہ سے نکل جاؤں، پھر کہلا بھیجا کہ واپس آؤں۔ اب پھر یہ پیغام دے رہے ہیں کہ مدینہ سے نکل جاؤں۔

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۳۷

خدا کی قسم میں نے عثمان کا اس قدر دفاع کیا ہے کہ مجھے خوف ہے کہ کہیں گناہ گار نہ بن جاؤں ۔"

⑤ —— سب سے زیادہ شدید لہجہ خطبۂ شقشقیہ میں استعمال کیا گیا ہے:

" اِلٰی اَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنَیْہِ بَیْنَ نَثِیْلِہٖ وَمُعْتَلَفِہٖ وَقَامَ مَعَہٗ بَنُوْ اَبِیْہِ یَخْضِمُوْنَ مَالَ اللّٰہِ خَضْمَۃَ الْاِبِلِ نِبْتَۃَ الرَّبِیْعِ اِلٰی اَنْ اَنْتَکَثَ عَلَیْہِ فَتْلُہٗ وَاَجْھَزَ عَلَیْہِ عَمَلُہٗ وَ کَبَتْ بِہٖ بِطْنَتُہٗ ۔"

" یہاں تک کہ اس گروہ کا تیسرا شخص گوبر اور چارے کے درمیان پیٹ پھلائے کھڑا ہوا ۔ اور اس کے ساتھ اس کے رشتہ دار بھی آن دھمکے اور بیت المال کو اس طرح ہڑپ کرنے لگے جس طرح اونٹ فصل ربیع کا چارہ کھاجاتا ہے ۔ یہاں تک کہ اس کی رسی کے بل کھل گئے اور وہ اپنی بد اعمالیوں کے ہاتھوں ہلاک ہوا ۔ اور شکم پرستی نے اسے منہ کے بل گرا دیا ۔"

ابن ابی الحدید اس حصے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے :

" یہ تعبیر انتہائی تلخ تعبیر ہے ۔ اور میری نگاہ میں حطیئہ کے مشہور شعر سے بھی زیادہ سخت ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ عرب کا ہجو آمیز ترین شعر ہے ۔ وہ شعر یہ ہے :

" دع المکارم لا ترحل لبغیتها
واقعد فانك انت الطاعم الکاسی

تلخ خاموشی

مسئلہ خلافت کا تیسرا پہلو جس کا جلوہ نہج البلاغہ میں نظر آتا ہے۔ امامؑ کی خاموشی، ظاہری تعلقات اور اس کی حکمت ہے۔

یاد رہے کہ یہاں آپؑ کی خاموشی سے مراد آپؑ کا قیام نہ فرمانا اور تلوار نہ اٹھانا ہے۔ وگرنہ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا علیؑ نے مناسب موقعوں پر اپنے دعوائے خلافت اور اپنی مظلومیت کے اظہار میں کبھی کوتاہی نہیں فرمائی۔

علی علیہ السلام اس سکوت و خاموشی کی تلخی کڑواہٹ اور جانکاہی کا اظہار فرماتے ہیں:

"وَ اَغضیتُ علی القذی وشربت علی الشجی وصبرت علی اخذ الکظم وعلی امر من العلقم۔"

"میری آنکھوں میں گویا کانٹا تھا لیکن پھر بھی صبر سے آنکھیں بند کر لیں۔ نیز میرے حلق میں گویا ہڈی پھنسی تھی پھر بھی جام صبر نوش کر لیا۔ میری سانس گھٹ رہی تھی اور اندرائن سے بھی زیادہ کڑوی چیز مجھے پلائی گئی لیکن میں نے پھر بھی صبر کیا۔"

علیؑ کی خاموشی ایک باقاعدہ اور معقول خاموشی تھی نہ کہ صرف مجبوری اور لاچاری کا نتیجہ۔ یعنی آپؑ نے دو راہوں میں سے بنا بر مصلحت ایک راہ کو اپنایا جو دوسری کے مقابلے میں زیادہ مشکل اور روح فرسا تھی۔ آپؑ کے لیے خروج فرمانا آسان تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا کہ مددگار نہ ہونے کی وجہ سے آپؑ اور آپؑ کے بیٹے شہید ہو جاتے۔ جبکہ شہادت آپؑ کی دیرینہ آرزو بھی تھی۔ انہی حالات میں آپؑ نے ابوسفیان سے

اپنا یہ مشہور جملہ فرمایا تھا :

" واللہ لابن ابی طالب آنس بالموت من الطفل بثدی امہ ۔" [۱]

" خدا کی قسم بچہ ماں کے پستانوں سے جس قدر الفت رکھتا ہے ابوطالب کا بیٹا اس سے زیادہ موت کو عزیز سمجھتا ہے ۔"

علیؑ نے اس جملے کے ذریعے ابوسفیان اور دوسرے لوگوں تک یہ بات پہنچائی کہ میری خاموشی موت کے خوف سے نہیں ۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حالات میں خروج کرنا اور شہید ہوجانا اسلام کے مفاد میں نہیں بلکہ اس میں اسلام کا نقصان ہے ۔

علی علیہ السلام خود صریحاً فرماتے ہیں کہ میری خاموشی باقاعدہ اور معقول خاموشی تھی ۔ میں نے دو راہوں میں سے اس راہ کو اپنایا جس میں مصلحت زیادہ تھی ۔

" وطفقت ارتای بین ان اصول بید جذاء او اصبر علی طخیۃ عمیاء ۔ یھرم فیھا الکبیر ویشیب فیھا الصغیر ویکدح فیھا مومن حتی یلقی ربہ فرایت ان الصبر علی ھاتا احجی فصبرت وفی العین قذی وفی الحلق شجی ۔" [۲]

" میں فکر میں ڈوب گیا کہ دو راستوں میں سے کس کو اپناؤں ۔ خالی ہاتھوں خروج کروں یا یہ کہ بھیانک تاریکی پر صبر کروں ۔ ایسی تاریکی جس میں سن رسیدہ افراد انتہائی لاغر ہو جاتے ہیں

---

[۱] نہج البلاغہ ۔ خطبہ نمبر ۵

[۲] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۳

اور نوعمر، عمر رسیدہ بن جاتے ہیں اور مومن حق کی تلاش میں اپنے رب سے جاملتا ہے۔ پھر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ انہی جانکاہ حالات کے باوجود صبر کرنا ہی زیادہ معقول ہے۔ پس میں نے صبر کیا۔ درحالیکہ میری آنکھوں میں گویا کانٹا تھا اور گلے میں ہڈی پھنسی ہوئی تھی۔"

اتحادِ اسلامی

قدرتی طور پر ہر شخص یہ جاننا چاہتا ہے کہ علیؑ کو کس چیز کا خطرہ تھا اور کس بات کی حفاظت آپؑ کے مدنظر تھی۔ وہ کون سی اہم بات تھی جس کے لیے آپؑ نے اس قدر روح فرسا تکالیف کا سامنا کیا۔ ظاہراً وہ چیز مسلمانوں کا اتحاد اور ان کو تفرقے سے بچانا تھا۔ مسلمانوں نے دنیا میں اپنی قوت کے اظہار کی جو ابتدا کی تھی اس کی وجہ ان کی صفوں کا اتحاد تھا۔ بعد کے سالوں میں بھی اس اتحاد ہی کی بدولت محیر العقول کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ دراصل علیؑ نے اسی مصلحت کی بنا پر خاموشی اور ظاہرداری کو ترجیح دی۔

لیکن کیا یہ قابل قبول بات ہے کہ ایک تینتیس ۳۳ سالہ جوان تدبر اور اخلاص میں اس منزل پر پہنچ چکا ہو اور اس قدر اپنے نفس پر غالب اور اسلام کا وفادار اور فنا فی اللہ ہو کہ اسلام کی خاطر ایک ایسی راہ اپنائے جو خود اس کی بربادی اور محرومی پر منتج ہو؟

جی ہاں یہ قابل قبول ہے۔ علیؑ کی غیر معمولی شخصیت ایسے ہی موقعوں پر اپنے جوہر دکھاتی ہے۔ یہ صرف اندازہ نہیں بلکہ علیؑ نے ذاتی طور پر اس موضوع پر گفتگو کی ہے اور اس کی علت صریحاً بیان کی ہے کہ آپؑ کا مقصد مسلمانوں کو افتراق سے بچانا تھا۔ خاص طور پر آپؑ کی خلافت کے دوران جب طلحہ و زبیر نے بیعت

توڑی اور اندرونی فساد کی بنیاد رکھی۔ اس وقت آپ بار بار ان کے ساتھ اپنا موازنہ (پیغمبرؐ کے بعد کے حالات کے آئینے میں) فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ میں نے تو مسلمانوں کے اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے مسلمہ حق سے بھی چشم پوشی کی لیکن ان لوگوں نے باوجود اس کے کہ خوشی اور رغبت سے میری بیعت کی، اپنی بیعت توڑ ڈالی۔ اور مسلمانوں میں اختلاف پیدا کرنے میں کوئی تامل نہ کیا۔

ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۱۱۹ کی تشریح میں عبداللہ بن جنادہ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے کہا۔

"علیؑ کی خلافت کے ابتدائی دنوں میں، میں حجاز میں تھا اور عراق جانے کا ارادہ رکھتا تھا۔ میں نے مکہ میں عمرہ کیا۔ پھر مدینہ آیا مسجد پیغمبرؐ میں داخل ہوا۔ لوگ نماز کے لیے جمع ہو گئے۔ علیؑ اپنی تلوار حمائل کیے باہر آئے اور ایک تقریر کی۔ اس تقریر میں خدا کی حمد و ثنا اور پیغمبرؐ پر درود و سلام کے بعد یوں فرمایا:

رسولِ خدا کی وفات کے بعد ہم اہلِ بیتؑ کو یہ توقع نہ تھی کہ امت ہمارے حق پر دست درازی کرے گی۔ لیکن جس چیز کی توقع نہ تھی وہ ہو گئی۔ ہمارے حق کو غصب کر لیا گیا۔ اور ہم عام لوگوں کی مانند قرار پائے۔ ہماری آنکھیں روئیں اور پریشانیاں پیدا ہوئیں۔

وایم اللہ لولا مخافۃ الفرقۃ بین المسلمین و ان یعود الکفر ویبور الدین لکنا علی غیر ما کنا لھم علیہ۔

خدا کی قسم اگر مسلمانوں کے انتشار، کفر کی واپسی اور دین کی بربادی کا خطرہ نہ ہوتا تو ان کے ساتھ ہمارا سلوک کچھ اور ہوتا۔

پھر آپؑ نے طلحہ وزبیر کے بارے میں فرمایا: ان دونوں نے میری بیعت کی لیکن بعد میں پھر گئے۔ عائشہ کو بصرہ لے گئے تا کہ تم مسلمانوں کی جماعت کو پراگندہ کریں۔"

نیز کلبی سے نقل کرتا ہے:

"بصرہ کی طرف کوچ فرمانے سے پہلے علیؑ نے ایک خطبے میں فرمایا: قریش نے رسولؐ خدا کی رحلت کے بعد ہمارا حق ہم سے چھین لیا اور اسے اپنا حق بنالیا۔ فرایت ان الصبر علی ذالک افضل من تفریق کلمۃ المسلمین وسفک دمائھم والناس حدیثوا عھد بالاسلام والدین یمخض مخض الوطب یفسدہ ادنیٰ وھن ویعکسہ اقل خلق۔ میں نے دیکھا کہ مسلمانوں کی وحدت کے خاتمے اور ان کی خونریزی کے مقابلے میں صبر کرنا ہی بہتر ہے۔ کیونکہ لوگوں کا اسلام ابھی تازہ اور کچا ہے۔

اس کے بعد فرمایا: طلحہ وزبیر کو کیا ہو گیا ہے۔ بہتر تھا کہ وہ ایک سال یا کم از کم چند ماہ صبر کر لیتے اور میری حکومت کو دیکھ لیتے اور پھر فیصلہ کرتے۔ لیکن ان سے صبر نہ ہو سکا اور میرے خلاف فتنہ بپا کر دیا۔ اور جس امر میں خدا نے ان کے لیے کوئی حق نہیں رکھا اس میں میرے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔"

ابن ابی الحدید خطبہ شقشقیہ کی شرح میں نقل کرتے ہیں کہ:

"شوریٰ کے واقعے میں چونکہ ابن عباس کو انجام کا پتہ تھا اس لیے انھوں نے علیؑ سے درخواست کی کہ آپؑ شرکت نہ فرمائیں لیکن

آپؑ نے (باوجود اس کے کہ نتیجہ کے لحاظ سے ابن عباس کے خیال کی
تائید فرماتے تھے) اس مشورے کو قبول نہ فرمایا۔ آپ کی دلیل یہ تھی
انی اکرہ الخلاف یعنی میں اختلاف کو پسند نہیں کرتا۔
ابن عباس نے کہا اذاً تری ماتکرہ۔ یعنی پس جس چیز کو آپؑ
پسند نہیں فرماتے اسی سے روبرو ہوں گے۔"

دوسری جلد میں خطبہ نمبر ۶۵ کے ذیل میں نقل کرتے ہیں:

" ابولہب کے ایک بیٹے نے علیؑ کی فضیلت آپؑ کے حق خلافت اور
آپؑ کے مخالفین کی مذمت میں کچھ اشعار کہے۔ امامؑ نے اس کو
اس قسم کے اشعار سنانے سے (جو حقیقت میں ایک قسم کی پارٹی بازی
اور نعرہ بازی تھی) منع کرتے ہوئے فرمایا: سلامۃ الدین
احب الینا من غیرہ۔ یعنی ہمارے لیے اسلام کی سلامتی
اور اس کے اصولوں کی بقاء تمام دوسری چیزوں کے مقابلے میں
زیادہ عزیز اور زیادہ اہم ہے۔"

ان سب باتوں سے زیادہ خود نہج البلاغہ میں اس کی تصریح ہوئی ہے۔
نہج البلاغہ میں تین مقامات پر یہ صراحت نظر آتی ہے۔

(۱) ——— ابو سفیان کے جواب میں جبکہ وہ امامؑ کی خدمت میں آیا اور
چاہا کہ امامؑ کی حمایت کے بہانے فتنہ برپا کرے اس وقت آپؑ نے فرمایا:

"شقوا امواج الفتن بسفن النجاۃ وعرجوا عن
طریق المنافرۃ وضعوا عن تیجان المفاخرۃ۔" [۱]

---

[۱] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۵

"فتنہ و فساد کی موجوں کا سینہ نجات کی کشتیوں سے چیر ڈالو۔
اختلاف و افتراق سے دوری اختیار کرو۔ اور ایک دوسرے کے
مقابلے میں فخر و مباہات کو خاک میں ملا دو۔"

(۲) ——— چھ افراد پر مشتمل شوریٰ میں عبدالرحمٰن بن عوف کی طرف سے
عثمان کے انتخاب کے بعد فرمایا:

"قد علمتم انی احق الناس بہا من غیری و
واللہ لاسلمن ما سلمت امور المسلمین ولم
یکن فیہا جور الا علی خاصۃ۔"[۱]

"تم سب کو بخوبی علم ہے کہ میں سب سے زیادہ اس امر کا حقدار
ہوں۔ خدا کی قسم جب تک مسلمانوں کے امور ٹھیک چلتے رہیں
اور ظلم صرف مجھ پر ہو، میں مخالفت نہیں کروں گا۔"

(۳) ——— جب مالک اشترؒ، علیؑ کی طرف سے مصر کی حکومت پر معین ہوئے
آپؑ نے مصر کے لوگوں کے نام ایک خط لکھا (یہ خط اس طویل حکمنامے کے علاوہ ہے
جو مشہور و معروف ہے) اس خط میں صدر اسلام کے حادثے کا تذکرہ کرتے ہوئے
فرماتے ہیں:

"فامسکت یدی حتی رایت راجعۃ الناس
قد رجعت عن الاسلام یدعون الی محق
دین محمد فخشیت ان لم انصر الاسلام
واھلہ اری فیہ ثلماً او ھدماً تکون

---

[۱] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۷۲

المصیبۃ بہ علی اعظم من فوت ولایتکم التی انما ھی متاع ایام قلائل۔"[1]

"پہلے تو میں نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا پھر میں نے دیکھا کہ کچھ لوگ اسلام سے پھر گئے ہیں (مرتد ہو گئے) اور لوگوں کو دین محمدؐ کے مٹانے کی دعوت دے رہے ہیں۔ مجھے خوف لاحق ہوا کہ اگر اس حساس موقع پر اسلام اور مسلمانوں کی حمایت نہ کروں تو اسلام کے اندر ایک ایسی خرابی آئے گی اور ایسا خلا پیدا ہو گا جس کا غم چند روزہ خلافت سے محرومی کے غم سے کہیں زیادہ سخت ہو گا۔"

دو ممتاز موقف

علی علیہ السلام اپنے فرمودات میں دو موقعوں پر اپنی دو انتہائی اہم پالیسیوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور ان دو موقعوں پر اپنے موقف کو بے مثال اور اپنا مخصوص کارنامہ قرار دیتے ہیں۔ یعنی آپؑ نے ان دونوں اہم موقعوں پر بروقت اقدامات کیے اور تاریخ میں ایسے اہم موقعوں پر اس قسم کے اِقدامات شاید ہی کوئی کر سکا ہو علیؑ نے ان دونوں حساس لمحوں میں ایک میں تو خاموشی کو اپنا وتیرہ بنا لیا اور دوسرے حساس موقعے پر قیام فرمایا۔ ایک پرشکوہ خاموشی اور ایک زیادہ پرشکوہ قیام۔ علیؑ کی خاموش پالیسی کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

بعض حالات میں خاموشی اور صبر کے لیے خونی انقلاب سے زیادہ ہمت اور

---

[1] نہج البلاغہ۔ مکتوب نمبر ۶۲

مضبوط اعصاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ آپ ایک ایسے شخص کا تصوّر کریں جو شجاعت بہادری اور غیرت کا مجسمہ ہو۔ جس نے کبھی دشمن کو پشت نہ دکھائی ہو۔ اور اس کے خوف سے دشمنوں کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہوں۔ پھر ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ کچھ سیاست پیشہ لوگ موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے گرد دائرہ تنگ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی انتہائی عزیز زوجہ کی اہانت کرتے ہیں اور وہ غضب ناک ہو کر گھر میں داخل ہوتی ہیں اور ایسے جملوں سے جو پہاڑوں کے دل دہلا دیں اپنے غیوّر شوہر سے شکوہ کرتی اور کہتی ہیں :

"اے ابو طالب کے بیٹے! کیوں گھر کے کونے میں دُبکے ہوئے ہو؟ تم وہی ہو جس کے خوف سے بہادروں کی نیندیں حرام تھیں۔ لیکن اب بعض کمزور لوگوں کے سامنے سستی کا مظاہرہ کر رہے ہو۔ اے کاش میں مر چکی ہوتی اور ایسا دن نہ دیکھتی۔"

علیؑ پہلے ہی سے حالات کے ہاتھوں تنگ آئے ہوئے تھے۔ اب ان کی انتہائی عزیز بیوی یوں ان کو غیرت دلا رہی ہیں۔ لیکن کیا بات ہے کہ علیؑ ٹس سے مس نہیں ہوتے۔ زہراؑ کی باتوں کو سننے کے بعد آرام سے ان کو سمجھاتے ہیں کہ نہیں میں وہی علیؑ ہوں۔ اندرونی مصلحت کچھ اور ہے۔ یہاں تک کہ زہراؑ کو قائل فرماتے ہیں۔ اور زہراؑ کی زبانی سنتے ہیں: "حسبی اللہ ونعم الوکیل۔"

ابن ابی الحدید خطبہ نمبر ۲۱۵ کے ضمن میں یہ معروف واقعہ بیان کرتا ہے:

"ایک دن فاطمہ سلام اللہ علیہا علیؑ سے خروج کا مطالبہ فرما رہی تھیں۔ اسی دوران مؤذن کی آواز یوں بلند ہوئی: "اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللهِ۔" علیؑ نے زہراؑ سے فرمایا: کیا چاہتی ہو کہ یہ آواز بند ہو جائے؟ کہا: نہیں۔ فرمایا: میری مراد بھی

سوائے اس کے کچھ نہیں ۔"

رہا علیؑ کا وہ پرشکوہ قیام (جو آپؑ ہی کا کارنامہ تھا اور جس پر آپؑ فخر و مباہات فرماتے اور کہتے تھے کہ کسی اور کو اس کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی) وہ ہے خوارج کے خلاف آپؑ کا قیام۔

"فانا فقات عین الفتنة ولم یکن لیجترأ علیها احد غیری بعد ان ماج غیهبها واشتد کلبها۔"

"میں ہی تھا جس نے اس فساد کی آنکھ باہر نکال لی۔ میرے علاوہ کوئی اور اس کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ میں نے کچھ ایسے حالات میں یہ اقدام کیا جب کہ تاریکی اور شکوک کا دریا موجزن تھا اور فتنہ و فساد کی دیوانگی (پاگل کتّے کی مانند) عروج پر تھی۔"[۱]

خوارج کا ظاہری تقویٰ ہر صاحبِ ایمان شخص کو شک اور دھوکے میں مبتلا کر دیتا تھا۔ تاریک مبہم اور شکوک و شبہات سے پُر فضا اور ماحول وجود میں آچکا تھا ان کی تعداد بارہ ہزار تھی۔ کثرتِ سجدہ کی وجہ سے ان کی پیشانیوں اور گھٹنوں پر گٹھے پڑ گئے تھے۔ لباس اور خوراک میں زہد کا نمونہ تھے۔ ان کی زبان سے ہمیشہ ذکر خدا جاری رہتا تھا لیکن وہ روحِ اسلام سے نا آشنا تھے۔ اور تہذیبِ اسلامی سے تہی دامن۔ ساری کمی رکوع و سجود کو طول دے کر پوری کرنا چاہتے تھے۔ تنگ نظر، ظاہر بین، جاہل نیز جمود کا شکار تھے۔ اور اسلام کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ۔

علیؑ بہت فخر کے ساتھ فرماتے ہیں:

"یہ میرا ہی کارنامہ ہے کہ میں نے ان خشک عبادت گزاروں کے

عظیم خطرے کو بھانپ لیا۔ ان کی پیشانیوں کے اُبھار، ان کے زاہدانہ لباس اور ذکرِ خدا سے لبریز زبانیں میری چشم بصیرت کو خیرہ نہ کر سکیں۔ میں ہی تھا جو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر ان کے قدم جم گئے تو اسلام کو اس طرح سے جمود، تقشّر، تحجر اور ظاہر بینی میں مبتلا کریں گے کہ پھر اسلام کی کمر کبھی سیدھی نہ ہو سکے گی۔"

بے شک یہ افتخار اور اعزاز صرف ابوطالبؑ کے فرزندؑ کو نصیب ہوا۔ کس میں اتنی روحانی طاقت ہے کہ اس قدر (ظاہراً) حق بجانب صورتوں سے متاثر نہ ہو؟ اور کس کے بازوؤں میں اتنی ہمت ہے کہ ان کی کھوپڑیوں پر وار کرنے کے لیے اٹھے اور نہ لرزے؟!

حصہ ششم

وعظ و حکمت

- عدیم المثال مواعظ
- دیگر مواعظ سے موازنہ
- وعظ و حکمت
- وعظ اور خطابت
- نہج البلاغہ کا بہترین حصہ
- نہج البلاغہ میں وعظ و نصائح کے موضوعات
- آئیے فکرِ علیؑ سے آشنائی حاصل کریں
- تقویٰ
- تقویٰ محافظت ہے محدودیت نہیں
- تقویٰ باعثِ حفاظت ہے
- ایک دوسرے کے مقابل ذمہ داریاں
- زھد و پارسائی
- زھد اور رہبانیت
- دو سوال
- زھدِ اسلامی کے تین اصول
- زاھد اور راھب
- زھد اور ایثار
- ہمدردی
- زھد اور آزاد منشی
- زھد اور معنویت
- زھد اور عشق و پرستش
- دنیا اور آخرت میں تضاد
- کم خرچ بالانشیں

وعظ و حکمت

عدیم المثال مواعظ

نہج البلاغہ میں جن موضوعات پر گفتگو ہوئی ہے ان میں سب سے بڑا حصّہ پند و نصائح کا ہے ۔ نہج البلاغہ کا تقریباً نصف حصّہ انہی مواعظ پر مشتمل ہے ۔ اور نہج البلاغہ کی شہرت زیادہ تر اس کے انہی پند و نصائح ، مواعظ اور حکمتوں کی مرہون منت ہے ۔

قرآن مجید اور رسول خدا سے منقول نصائح و مواعظ جو اگرچہ بہت مختصر ہیں اور جو نہج البلاغہ کے لیے ماخذ اور منبع کی حیثیت رکھتے ہیں کے بعد نہج البلاغہ کے مواعظ اور نصائح کی مثال عربی اور فارسی میں نہیں ملتی ۔ ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے سے یہ فرامین اور نصائح مؤثر اور غیر معمولی نتائج کا سبب ہیں ۔ اب بھی ان زندہ و پایندہ فرمودات میں دلوں کو گرمانے ، احساسات میں انقلاب لانے اور آنسوؤں کو جاری کرانے

کی طاقت موجود ہے۔ اور جب تک انسانیت کی رمق بھی موجود ہے ان فرمودات کا اثر باقی رہے گا۔

دیگر مواعظ سے موازنہ

فارسی اور عربی میں فکری و روحانی بلندی و لطافت کی حامل نصائح کی کمی نہیں۔ لیکن ان کا تعلق شاعری کی صنف سے ہے۔

مثلاً عربی میں "ابوالفتح لبستی" کا ایک قصیدہ مشہور ہے۔ جس کا آغاز اس بیت سے ہوتا ہے:

زیادة المرء فی دنیاه نقصان
و ربحه غیر محض الخیر نقصان

اسی طرح ابوالحسن تہامی کا مرثیہ ہے جو اس نے اپنے جوان بیٹے کی موت پر کہا۔ اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے:

حکم المنیه فی البریه جارٍ
ما هذه الدنیا بدار قرارٍ

نیز "بردہ" نامی قصیدے کے ابتدائی اشعار میں جو بوصیری مصری کی فکری بلند پروازی کا شاہکار ہے۔ کہتا ہے:

فانّ امارتی بالسوء ما اتعظت
من جهلها بنذیر الشیب والهرم

اس کے بعد رسول اکرمؐ کی مدح سرائی کرتا ہے۔ اصل قصیدہ آپؐ کی شان میں ہے۔ اور باقی صرف تمہید ہے۔

کہتا ہے:

ظلمت سنة من اجئ الظلام الى
ان اشتكت قدماه الضر من ورم

غرضیکہ ان میں سے ہر ایک لافانی ورثہ ہے اور اسلامی و عربی ادب کے آسمان پر روشن ستارے کی مانند دمکتا رہے گا۔ اور کبھی بھی کہنہ اور فرسودہ نہ ہوگا۔

فارسی زبان میں گلستان و بوستان میں سعدی کے ناصحانہ اشعار و قصائد غیر معمولی طور پر مؤثر و دلچسپ ہیں۔ اور اپنے میدان میں شاہکار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ معروف اشعار جو گلستان کے مقدمے میں ہیں اور ان کا آغاز اس بیت سے ہوتا ہے۔

ہر دم از عمر میرود نفسی
چوں نگہ می کنم نماندہ بسی

"ہر ہر سانس میری عمر کا ایک حصّہ ختم ہو رہا ہے جب پلٹ کر دیکھتا ہوں تو کچھ باقی نہیں پاتا۔"

نیز قصائد کے میدان میں:

ایہا الناس جہاں جای تن آسانی نیست
مرد دانا بجہان داشتن ارزانی نیست

"اے لوگو! دُنیا آرام و آسائش کی جگہ نہیں ہے۔ عقل مند انسان کے لیے دنیا کا ہاتھ میں آجانا کوئی کمال نہیں۔"

یا سعدی کا یہ شعر:

جہان بر آب نہادہ است و زندگی بر باد
غلامِ ہمت آنم کہ دل بر او ننہاد

"دنیا پانی پر استوار ہے اور زندگی ہوا پر۔ میں اس شخص کی ہمت

کا غلام ہوں جو اس دُنیا سے دل نہ لگائے۔"

نیز یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

بس بگردید و بگردد روزگار
دل بہ دنیا در نبندد ہوشیار

"پس تم پلٹ جاؤ تو زمانہ بھی پلٹ جائے گا۔ خردمند کا دل کبھی دُنیا میں گرفتار نہیں ہوتا۔"

بوستان سعدی نصائح کے آبدار موتیوں سے پُر ہے اور شاید اس کا نواں باب (جو توبہ اور راہ صواب کے بارے میں ہے) سب سے بہترین باب ہو۔

اسی طرح مثنوی میں مولانا روم (مولوی) کے بعض نصائح کے علاوہ فارسی زبان کے دیگر شعراء کے اشعار موجود ہیں جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں۔

اسلامی ادب میں خواہ عربی ہو یا فارسی نہایت عمدہ نصائح اور حکمت کی باتیں موجود ہیں۔ صرف انہی دو زبانوں میں منحصر نہیں بلکہ ترکی، اردو اور بعض دوسری زبانوں میں بھی اسلامی ادب کی یہ صنف جلوہ گر ہے اور ان سب پر ایک خاص کیفیت حکم فرما ہے۔

جو شخص قرآن کریم، فرمودات پیغمبرؐ و امیر المومنینؑ و ائمہ معصومینؑ و اکابرینِ صدرِ اسلام سے واقف ہو وہ یہ بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہی اسلامی روح تمام فارسی نصائح میں بھی آشکارا موجود ہے۔ گویا روح تو وہی ہے لیکن شیرین فارسی زبان کے لباس اور جسم میں۔

اگر کوئی شخص فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں مہارت رکھتا ہو اور دوسری زبانوں (جو اسلامی ادب کی عکاس ہوں) سے بھی واقف ہو اور وہ نصائح و مواعظ اسلامی سے متعلق شاہکار تخلیقات کی جمع آوری کرے تو دیکھ لے گا کہ اسلامی تمدن

اس نقطہ نظر سے غیر معمولی طور پر مالامال اور مترقی ہے۔

لیکن تعجب اس بات پر ہے کہ پند و وعظ و نصیحت کے میدان میں فارسی کی شاہکار تخلیقات صرف شعر کی صورت میں ظاہر ہوئی ہیں۔ نثر میں کوئی قابلِ قدر تخلیق موجود نہیں۔ نثر میں اگر کچھ ہے بھی تو وہ چھوٹے جملوں اور مقولوں کی صورت میں ہے۔ مثلاً گلستانِ سعدی جس کا کچھ حصہ نصائح پر مشتمل ہے اور اپنے میدان میں شاہکار ہیں۔ یا خواجہ عبداللہ انصاری سے منقول ناصحانہ جملے۔

گرچہ میری معلومات کمزور ہیں لیکن جہاں تک مجھے علم ہے فارسی کے مشہور ادبی آثار میں کوئی قابلِ توجہ پند و نصیحت نثر کی صورت میں ایسی موجود نہیں جو چھوٹے اور مختصر جملوں کے علاوہ ہوں۔ بالفاظِ دیگر ایک تقریر (اگرچہ مختصر ہی کیوں نہ ہو) کہلائے جانے کے قابل کوئی نثری نمونہ موجود نہیں خصوصاً ایسا نمونہ جو فی البدیہہ اور زبانی ہو اور بعد میں اس کی جمع آوری اور تدوین ہوئی ہو۔

مولانا روم اور سعدی کی بعض تقریریں موجود ہیں جو انھوں نے اپنے پیروؤں کے سامنے وعظ کی مجالس میں کی تھیں۔ لیکن ان میں بھی وہ آب و تاب نہیں جو ان عظیم ہستیوں کے شعری نصائح میں موجود ہے چہ جائیکہ ان کا مقابلہ نہج البلاغہ سے کیا جائے۔

یہی حال ان آثار کا ہے جو رسالوں یا خطوط کی شکل میں لکھے گئے ہیں اور موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ابو حامد محمد غزالی کی کتاب 'نصیحۃ الملوک' اور احمد غزالی کی تصنیف 'تازیانہ سلوک' جو درحقیقت ان کے مرید اور شاگرد عین القضاۃ ہمدانی کے نام ایک تفصیلی خط ہے۔

وعظ و حکمت

وعظ جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے دعوت کے تین طریقوں (حکمت، موعظہ اور مجادلہ بہ طریق احسن) میں سے ایک ہے۔

موعظہ اور حکمت کا فرق یہ ہے کہ حکمت تعلیم ہے اور وعظ یاد دہانی حکمت کا مقصد آگاہی ہے۔ اور وعظ کا مقصد بیداری۔ حکمت جہل کے خلاف جنگ ہے اور وعظ غفلت کے خلاف۔ حکمت کا واسطہ عقل کے ساتھ ہے اور وعظ کا دل کے ساتھ۔ حکمت سکھاتی ہے لیکن وعظ یاد دہانی کرتی ہے۔ حکمت ذہنی سرمائے میں اضافہ کرتی ہے اور وعظ و نصیحت ذہن کو اپنے موجود سرمائے سے استفادے پر آمادہ کرتی ہے حکمت ایک چراغ ہے لیکن وعظ و نصیحت آنکھوں کو کھولنے والی ہے۔ حکمت غور کرنے کے لیے ہے لیکن وعظ و نصیحت ہوش میں آنے کے لیے۔ حکمت عقل کی زبان ہے اور وعظ روح کا پیام۔ اسی لیے وعظ و نصیحت میں واعظ و ناصح کی شخصیت کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ برخلاف علم و حکمت کے کیونکہ علم و حکمت میں روحیں ایک دوسرے سے بات کرتی ہیں لیکن بے گانگی کے ساتھ جبکہ وعظ میں برقی رو کی مانند (جس کے ایک سرے پر متکلم اور دوسری طرف سامع ہو) ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اسی لیے اس قسم کے کلام میں (دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے) والا اصول کارفرما ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو یہ باتیں سامع کے کانوں سے ٹکرانے کے سوا کوئی اثر نہیں دکھاتیں۔ ناصحانہ باتوں کے بارے میں مشہور ہے:

"الکلام اذا خرج من القلب دخل فی القلب
واذا خرج من اللسان لم یتجاوز الآذان۔"

"یعنی اگر بات دل کی گہرائیوں سے نکلی ہو اور روح کا پیام ہو تو دلوں پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن اگر بات روح کا پیام نہ ہو،

دل سے نہ نکلی ہو صرف زبان سے ادا ہوئی ہو تو کانوں سے آگے نہیں بڑھے گی۔"

وعظ اور خطابت

وعظ اور تقریر بھی دو مختلف چیزیں ہیں۔ خطابت و تقریر کا واسطہ بھی دل کے ساتھ ہی ہے، لیکن تقریر صرف جذبات کو بھڑکانے کے لیے ہے اور وعظ جذبات کو رام اور مغلوب کرنے کے لیے۔ تقریر و خطابت وہاں کار آمد ہے جہاں جذبات خوابیدہ ہوں اور وعظ و نصیحت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جب جذبات اور خواہشات خود سر ہو جائیں۔ تقریر کا کام غیرت، حمیت، حمایت، مردانگی، تعصب، جاہ طلبی، شرافت، بزرگی، نیکوکاری اور خدمت کے جذبات کو جوش میں لانا ہے۔ اور باعث تحریک و بیداری ہے لیکن وعظ و نصیحت کا کام بے جا جذبات کو خاموش کرنا ہے۔ تقریر و خطابت زمامِ امور کو عقل کی حساب گری سے نکال کر جذبات کی لہروں کے ہاتھ میں تھما دیتی ہے۔ لیکن موعظہ طوفانوں کو رام اور فکر و تامل اور دُور اندیشی کے لیے راہ ہموار کرتا ہے۔ تقریر و خطابت انسان کو باہر لے جاتی ہے لیکن وعظ و نصیحت اسے اندر واپس لانے کا موجب ہے۔

خطابت اور موعظہ ہر دو لازم و ضروری ہیں۔ نہج البلاغہ میں دونوں سے کام لیا گیا ہے۔ اصل بات موقع شناسی کی ہے تاکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا استعمال اپنے مناسب مقام پر ہو۔ امیر المومنینؑ کی ہیجان انگیز تقریریں ان موقعوں پر کی گئیں جبکہ جذبات کو بھڑکانے اور ایک طوفان پیدا کرنے کی ضرورت تھی جو ظلم کی بنیادوں کو بہا کرلے جائے جیسا کہ صفین میں معاویہ کے لشکر سے مڈبھیڑ کے آغاز میں ایک آتشیں تقریر فرمائی۔

جب معاویہ اور اس کے لشکر نے سبقت کر کے گھاٹ پر قبضہ کر لیا اور

پانی کے حصول کو امامؑ اور امامؑ کے لشکر کے لیے مشکل بنا دیا۔ اس موقع پر امیر المومنینؑ کی کوشش تھی کہ فوجی کارروائی سے حتی الامکان پرہیز کریں اور چاہتے تھے کہ معاویہ نے مسلمانوں کے لیے جو مسئلہ پیدا کر دیا ہے وہ بات چیت کے ذریعے حل ہو۔ لیکن معاویہ کے سر میں کچھ اور ہی سمایا ہوا تھا۔ اس لیے موقع کو غنیمت سمجھ کر گھاٹ پر قبضہ کر لیا۔ اور اسے اپنی کامیابی قرار دے کر ہر قسم کی بات چیت سے انکار کر دیا۔ علیؑ کے لشکر کے لیے مسئلہ سنگین ہو گیا۔ یہاں ضرورت تھی ایک ہمت آفریں اور آتشیں خطبے کی تاکہ ایک طوفان بپا ہو اور ایک ہی حملے میں دشمن کو پیچھے دھکیل دیا جائے۔ علیؑ نے اپنے لشکر سے یوں خطاب فرمایا:

"قد استطعموكم القتال فاقروا على مذلة وتاخير محلة؛ او رووا السيوف من الدماء ترووا من الماء فالموت في حياتكم مقهورين والحياة في موتكم قاهرين الا وان معاويه قاد لمة من الغواة۔ وعمس عليهم الخبر حتى جعلوا نحورهم اغراض المنية۔"

"دشمن تم سے جنگ کے لیے بے قرار ہے۔ اور اب تمھارے سامنے دو راستے ہیں۔ یا تو ذلت و پستی اور پسپائی کو اختیار کرنا۔ یا اپنی تلواروں کو خون سے سیراب کر کے پانی سے سیراب ہونا۔ جان لو کہ ذلیل و مغلوب ہو کر زندہ رہنے میں موت ہے اور غالب و کامیاب رہ کر مرنے میں زندگی۔ خبردار کہ بہ تحقیق معاویہ گمراہوں کی ایک ٹولی کھینچ کر لے آیا ہے اور حقیقت کو ان سے چھپا رکھا ہے۔ اور اس نے ان کی گردنوں کو تمھارے

تیروں کا ہدف قرار دیا ہے۔"

ان جملوں نے اپنا اثر دکھلا دیا۔ لشکر کا خون برما گیا اور غیرت وحمیت جوش میں آ گئی۔ شام سے پہلے ہی گھاٹ مولا علیؑ کے ساتھیوں کے قبضے میں آ گیا اور معاویہ کے ساتھی پیچھے دھکیل دیے گئے۔

یہ تو تھی علیؑ کی خطابت۔ رہا آپؑ کا موعظہ، تو اس کا استعمال آپؑ نے دوسرے حالات اور ماحول میں کیا۔ خلفاء خصوصاً عثمان کے دور میں پے در پے فتوحات، بے تحاشا مال غنیمت اور اس بے پایاں دولت سے استفادہ کے لیے اچھے پروگرام کے فقدان، خصوصاً ارسٹوکریسی (اشرافیت) بلکہ ایک قبیلے کی حکومت کے وجود میں آنے کے نتیجے میں، مسلمانوں میں اخلاقی فساد، دنیا پرستی، تعیش اور خود آرائی کی بنا پڑی۔ قوم پرستی دوبارہ زندہ ہو گئی، عرب وعجم کے تعصب میں اضافہ ہو گیا۔ دنیا پرستی، تعیش، تعصب اور مفاد پرستی کے شور وغوغا میں بلند ہونے والی واحد ملکوتی اور ناصحانہ آواز علیؑ کی تھی۔

آنے والی فصلوں میں علی علیہ السلام کے مواعظ ونصائح کے موضوعات مثلاً تقویٰ، دنیا، لمبی امیدیں، نفسانی خواہشات، زہد، گزشتہ لوگوں سے درس عبرت نیز موت اور قیامت کی ہولناکیوں کے متعلق گفتگو کریں گے۔ انشاء اللہ۔

نہج البلاغہ کا بہترین حصہ

سید رضیؒ نے خطبوں کے نام سے جو ۲۳۹ قطعات جمع کیے ہیں (اگرچہ وہ سب کے سب خطبے نہیں) ان میں سے ۸۶ خطبے وعظ ونصیحت پر مشتمل ہیں۔ یا کم از کم وعظ ونصائح پر مشتمل باتوں کے حامل ہیں۔ البتہ ان میں سے بعض مفصل اور طویل ہیں۔ مثال کے طور پر خطبہ نمبر ۱۷۴ جس کا آغاز انتفعوا ببیان اللہ سے ہوتا ہے،

نیز خطبہ القاصعہ جو نہج البلاغہ کا سب سے طویل خطبہ ہے اور خطبہ نمبر ۱۹۱ (یعنی خطبۃ المتقین)

اُناسی قطعے جو خطوط کے عنوان سے جمع کیے گئے ہیں (اگرچہ سب کے سب خطوط نہیں) ان میں سے ۲۵ خطوط یا تو مکمل طور پر موعظہ و نصیحت پر مشتمل ہیں یا ان کے ضمن میں وعظ و نصیحت پر مشتمل جملے مذکور ہیں۔ ان میں سے بعض طویل اور مفصل ہیں۔ مثال کے طور پر خط نمبر ۳۱ جو آپؑ کے عزیز فرزند حضرت امام حسن مجتبیٰؑ کے نام آپؑ کی نصیحت ہے اور مالک اشتر کے نام آپؑ کے فرمان کے بعد سب سے زیادہ طویل خط ہے۔ اس کے علاوہ ۴۵ واں خط یعنی والیٔ بصرہ عثمان ابنِ حنیف کے نام آپؑ کا مشہور خط۔

نہج البلاغہ میں وعظ و نصائح کے موضوعات

نہج البلاغہ کے موضوعاتِ وعظ مختلف و متنوع ہیں۔ تقویٰ، توکل، صبر، زہد، دنیا پرستی سے پرہیز، تعیش، تجمل، ہوا و ہوس، طویل امیدوں تعصب، ظلم اور ناانصافی سے دوری، نیکی و محبت، مظلوموں کی مدد، ضعیفوں کی حمایت، استقامت، قوت، شجاعت، اتحاد، اتفاق اور ترک افتراق کی ترغیب، تاریخ سے عبرت حاصل کرنے، تذکر، تفکر، تدبّر، محاسبہ اور مراقبہ کی دعوت، عمر کے تیزی سے گزرنے، موت، موت کی تکلیفیں اور موت کے بعد کی دنیا اور قیامت کی ہولناکیوں کی یاد وغیرہ ان موضوعات میں سے ہیں جن کا نہج البلاغہ میں ذکر ہوا ہے۔

آئیے فکرِ علیؑ سے آشنائی حاصل کریں

نہج البلاغہ کو اس پہلو سے پہچاننے کے لیے یعنی وعظ و پند و نصیحت

کے میدان میں علیؑ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے نیز آنحضرتؐ کے ناصحانہ نقطۂ نظر سے آشنائی اور اس گہربار سرچشمے سے عملی استفادہ کے لیے صرف اتنا کافی نہیں کہ ہم ان موضوعات اور مواد کو شمار کرتے رہیں۔ مثلاً کہیں کہ علیؑ نے تقویٰ، توکل اور زہد کے موضوعات پر گفتگو کی ہے۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہیئے کہ امامؑ کی مراد ان چیزوں سے کیا تھی۔ نیز یہ کہ انسان کی تطہیر و تعمیر اور معنوی پاکیزگی و آزادی سے متعلق آپؑ کا تربیتی نظریہ کیا تھا؟

یہ الفاظ عام لوگوں کے علاوہ واعظوں اور نصیحت کرنے والوں کی زبان پر جاری رہتے ہیں لیکن ان الفاظ سے ہر ایک کی مراد یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی کبھی تو ایک ہی لفظ سے ان کی مُراد بالکل متضاد ہوتی ہے۔ اور اس کا لازمی اثر نتیجہ اخذ کرنے میں اختلاف و تضاد کا وقوع ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ ان موضوعات کے بارے میں علیؑ کے نقطۂ نظر پر تفصیل سے بحث ہو۔ یہاں ہم اپنی بحث کا آغاز "تقویٰ" سے کرتے ہیں۔

تقویٰ

تقویٰ کا لفظ نہج البلاغہ میں سب سے زیادہ استعمال ہونے والے الفاظ میں سے ہے۔ تقویٰ کے موضوع کو جتنی اہمیت نہج البلاغہ نے دی ہے اتنی اہمیت دوسری کتابوں میں شاذ و نادر ہی دی گئی ہو۔ اور خود نہج البلاغہ میں کسی اور معنی و مفہوم پر اس قدر توجہ نہیں دی گئی جس قدر تقویٰ پر دی گئی ہے۔

تقویٰ کیا ہے؟

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تقویٰ سے مراد پرہیز ہے۔ بالفاظ دیگر تقویٰ عملی طور پر اجتناب کی روش کا نام ہے۔ جس قدر پرہیز اور کنارہ کشی زیادہ

ہو گی اسی قدر تقویٰ بھی زیادہ کامل ہوگا۔

اس تفسیر کے مطابق اوّلاً تو تقویٰ عمل سے متعلق ہے۔ ثانیاً اجتنابی روش کا نام ہے اور ثالثاً یہ کہ پرہیز اور اجتناب کی شدت کے تناسب سے تقویٰ بھی کمال کے مراحل طے کرے گا۔ اسی لیے تقویٰ کا اظہار کرنے والے اپنے تقویٰ کو ہر قسم کے اعتراض سے محفوظ رکھنے کے لیے ہر خشک و تر، سیاہ وسفید اور سرد و گرم چیز سے اجتناب کرتے ہیں اور کسی بھی کام میں دخل نہیں دیتے۔

اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ پرہیز و احتیاط ایک محفوظ و معقول زندگی گزارنے کے لیے بنیادی شرط ہے۔

ایک مثالی و محفوظ زندگی میں نفی و اثبات سلب و ایجاب، عمل اور ترکِ عمل نیز توجہ اور اعراض لازم و ملزوم ہیں۔ نفی اور سلب کے ذریعے ہی اثبات و ایجاب تک رسائی ممکن ہے۔ نیز ترکِ عمل اور اعراض سے عمل اور توجّہ کو وجود میں لاسکتے ہیں۔

کلمۂ توحید یعنی لا الٰہ الا اللہ درحقیقت نفی و اثبات کا مجموعہ ہے اللہ کے سوا دوسروں کی نفی کے بغیر خدا کی توحید کا اقرار ناممکن ہے۔ اسی لیے نافرمانی و اطاعت اور کفر و ایمان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یعنی ہر اطاعت کے ساتھ ایک نافرمانی، ہر ایمان کے ساتھ ایک کفر اور ہر ایجاب و اثبات کے ساتھ سلب و نفی کا ہونا لازمی بات ہے

"فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى۔[1]

"اب جو شخص بھی طاغوت کا انکار کرکے اللہ پر ایمان لے آئے

---

[1] سورۂ بقرہ ۲۔ آیت ۲۵۶

اس کی مضبوط رسی سے متمسک ہوگیا ہے۔"

لیکن یہ یاد رہے کہ اولاً۔ پرہیز نفی، سلب، نافرمانی اور کفر وغیرہ کی بنیاد "ضد" پر ہے۔ یعنی کسی چیز کے حصول کے لیے اس کی ضد سے پرہیز کرنا۔ کسی سے وصل کے لیے دوسرے سے کٹ جانا۔

بنابریں مفید اور معقول پرہیز نہ صرف یہ کہ بامقصد کام ہے بلکہ اس کے حدود بھی معین ہیں۔ پس ایک ایسی اندھی روش جو نہ ہدف و مقصد کی حامل ہو نہ ہی اس کے حدود معین ہوں قابل دفاع اور قابل احترام نہیں۔

ثانیاً۔ نہج البلاغہ میں تقویٰ کا مفہوم پرہیز کے مفہوم کے مترادف نہیں بلکہ اس سے پرہیز کا منطقی مفہوم بھی مقصود نہیں۔ نہج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ سے مراد ایک روحانی طاقت ہے جو مسلسل ریاضت کے بعد حاصل ہوتی ہے اور معقول اور منطقی پرہیز ایک طرف تو اس طاقت کے وجود میں آنے کے لیے ضروری ہے اور دوسری طرف سے خود اس کا نتیجہ اور لازمہ بھی ہے۔

یہ کیفیت روح کو قوت اور شادابی بخشتی ہے اور اسے تحفظ عطا کرتی ہے اگر کوئی ایسا شخص جو اس روحانی قوت سے محروم ہو لیکن گناہوں سے بچنا چاہتا ہو تو اس کے لیے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ گناہوں کے اسباب و علل سے ہی دور رہے۔ اور چونکہ گناہ کے عوامل و اسباب معاشرے میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں اس لیے اسے معاشرے سے کٹنا اور گوشہ نشینی اختیار کرنا پڑے گی۔

اس نظریے کی رو سے یا تو متقی بننے کے لیے معاشرے سے قطع تعلق کرنا پڑے گا یا معاشرے میں رہنے کے لیے تقویٰ کو خیرباد کہنا ہوگا۔ یوں انسان جس قدر زیادہ گوشہ نشین ہوگا لوگوں کو اسی قدر زیادہ متقی نظر آئے گا۔

لیکن اگر انسان کی روح میں تقویٰ کی طاقت بیدار ہو تو اسے معاشرے

سے کٹنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی بلکہ وہ معاشرے میں رہتے ہوئے بھی اپنے آپ کو پاک دامن اور گناہوں سے محفوظ رکھ سکے گا۔

پہلے گروہ کی مثال ان لوگوں کی سی ہے جو کسی متعدی بیماری سے بچنے کے لیے پہاڑ کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ اور دوسرے گروہ کی مثال ان لوگوں کی طرح ہے جو بیماریوں سے بچاؤ کے مخصوص ٹیکوں کے ذریعے اپنے آپ کو امراض سے محفوظ کر لیتے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ ایسے افراد کو شہر سے نکلنے اور لوگوں سے دُور رہنے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود بیماروں کی مدد کرتے اور ان کو بیماریوں سے بچاتے ہیں۔ سعدیؔ نے گلستان میں پہلے گروہ کی مثال یوں دی ہے:

بدیدم عابدے در کوہسارے
قناعت کردہ از دنیا بہ غارے

"میں نے ایک عابد کو کوہسار پر دیکھا جس نے دنیا چھوڑ کر غار کو اپنا لیا تھا۔"

چرا گفتم بہ شہر اندر نیائی
کہ باری بند از دل برگشائی

"میں نے اس سے پوچھا کہ شہر میں کیوں نہیں آتے تاکہ دل کی گرہ کھلے؟"

بگفت آنجا پری رویان نغز ند
چو گل بسیار شد پیلان بلغزند

"جواب دیا کہ شہر میں پری چہرہ بہت ہیں اور جب کیچڑ زیادہ ہو تو ہاتھی (جو کہ کیچڑ میں رہتا ہے) بھی پھسل جاتا ہے۔"

نہج البلاغہ تقویٰ کو ایک روحانی اور معنوی طاقت قرار دیتی ہے جو مسلسل مشق اور ریاضت سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ اور بذاتِ خود آثار و نتائج کی حامل ہے جن میں سے ایک اثر گناہوں سے اجتناب کا آسان ہو جانا ہے۔ فرماتے ہیں:

"ذمتی بما اقول رھینۃ وانا بہ زعیم۔ ان من صرحت لہ العبر عما بین یدیہ من المثلات حجزہ التقویٰ عن التقحم فی الشہوات"
"میں ذمہ داری کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص گزشتہ حقائق کے آئینے میں عبرت کی نگاہ سے دیکھے تو (بہ تحقیق) تقویٰ اس کو خواہشاتِ نفسانی کی دلدل میں پھنسنے سے ضرور بچائے گا۔"

پھر فرماتے ہیں:

"الا وان الخطایا خیل شمس حمل علیہا راکبہا وخلعت لجمہا فتقحمت بہم فی النار الاوان التقوا مطایا ذلل حمل علیہا راکبہا واعطوا ازمتہا فاوردتہم الجنۃ۔" [1]

"گناہ اور خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کی مثال اس سرکش گھوڑے پر سواری کی سی ہے۔ جس کی لگام اتار دی گئی ہو اور نتیجتہً وہ اپنے سوار کو آگ میں جھونک دے۔ اور تقویٰ کی مثال اس سدھائے ہوئے گھوڑے کی سی ہے جس کی لگام سوار کے قبضے میں ہو اور وہ اسے آرام سے جنت میں پہنچائے۔"

اس خطبے میں تقویٰ کو ایک ایسی روحانی اور معنوی حالت سے تعبیر کیا گیا ہے جس کا لازمہ نفس پر کنٹرول اور غلبہ ہے۔ اس خطبے سے ظاہر ہے کہ بے تقویٰ

---

[1] نہج البلاغہ۔ خطبہ نمبر ۱۶

ہونے اور خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کا لازمی نتیجہ شہوانی عوامل اور خواہشاتِ نفسانی کے مقابلے میں ضعف و بے چارگی اور بے خودی ہے۔ اس صورت میں انسان اس بیچارے سوار کی طرح ہے جس کا اپنا کوئی اختیار اور ارادہ نہ ہو، بلکہ سواری کی مرضی ہے کہ جہاں چاہے اسے لے جائے۔

تقویٰ کا لازمی نتیجہ ارادے کی مضبوطی، معنوی حیثیت اور اپنے وجود پر کنٹرول و اختیار کا حصول ہے۔ صاحبِ تقویٰ شخص اس شہسوار کی مانند ہے جو سدھائے ہوئے گھوڑے پر سوار ہو۔ اور مکمل کنٹرول کے ساتھ اسے منزل مقصود کی طرف لے چلے۔ اور گھوڑا بھی بآسانی اس کی اطاعت کرے۔

"ان تقوی اللّٰہ حمت اولیاء اللّٰہ محارمہ والزمت قلوبھم مخافتہ حتی اسھرت لیالیھم و اظمات ھواجرھم۔"[1]

"تقویٰ خدا کے دوستوں کو حرام سے بچائے رکھتا ہے اور خوف خدا کو ان کے دلوں میں راسخ کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی راتوں کو بے خواب (بہ سبب عبادت) اور دلوں کو بے آب (بہ سبب روزہ) بناتا ہے۔"

یہاں امامؑ واضح الفاظ میں فرماتے ہیں کہ تقویٰ ایسی چیز ہے جس کے لوازمات و نتائج میں سے ایک خوف خدا اور محرمات سے پرہیز ہے۔ پس اس نظریے کی رو سے تقویٰ نہ محض پرہیز ہے نہ ہی فقط خوفِ خدا۔ بلکہ ایک مقدس روحانی قوت ہے جس کا لازمی نتیجہ ان مذکورہ امور کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۱۲

"فان التقویٰ : فی الیوم الحرز والجُنة وفی الغد الطریق الی الجنة ۔" لے

"بے شک تقویٰ دنیا میں ڈھال اور حصار کی طرح انسان کا محافظ ہے اور آخرت میں جنت میں پہنچانے کا راستہ ۔"

خطبہ نمبر ۱۵۵ میں تقویٰ کو ایک بلند اور مستحکم پناہ گاہ قرار دیتے ہیں جس کے اندر دشمن داخل نہیں ہو سکتا۔

ان تمام مواقع پر امامؑ کی توجہ تقویٰ کے نفسیاتی اور روحانی پہلو نیز انسانی رُوح پر اس کے اثرات (جس کے نتیجے میں نیکی سے محبت اور گناہ سے نفرت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے) پر مرکوز رہی ہے ۔

اس سلسلے میں مزید مثالیں بھی موجود ہیں لیکن یہاں اتنا ہی کافی معلوم ہوتا ہے۔ مزید نمونوں کے ذکر کی ضرورت نہیں ۔

تقویٰ محافظت ہے محدودیت نہیں

ہماری بحث نہج البلاغہ میں مذکور وعظ و نصیحت کے موضوعات پر ہو رہی تھی اور ابتدا تقویٰ کے موضوع سے ہوئی تھی ۔ ہم نے دیکھا کہ نہج البلاغہ کی نگاہ میں تقوےٰ ایک مقدس اور اہم روحانی قوت کا نام ہے جو بعض چیزوں سے نفرت و پرہیز اور بعض چیزوں سے انس و نزدیکی کا باعث ہے ۔ یعنی تقویٰ ایک ایسی قوت کا نام ہے جو روحانی، معنوی اور مافوق حیوانی اقدار سے محبت و انس اور پستی گناہ اور دنیا پرستی سے پرہیز و نفرت کا موجب ہے ۔

لے نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۸۹

نہج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ ایک ایسی حالت اور کیفیت کا نام ہے جو انسان کی روح کو شخصیت اور قوت عطا کرتی ہے۔ نیز آدمی کو اپنے اوپر مسلط اور اپنا مالک بنا دیتی ہے۔

تقویٰ باعثِ حفاظت ہے

نہج البلاغہ میں اس بات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے کہ تقویٰ انسان کے لیے ایک پناہ گاہ اور جائے امان ہے نہ کہ زنجیرِ زندان اور پابندی۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو حفاظت اور پابندی کے فرق کو محسوس نہیں کر پاتے۔ اور اسے آزادی کا گلا گھونٹنے والا قرار دے کر تقویٰ کے خلاف فتوے صادر کرتے ہیں۔

پناہ گاہ اور زندان میں ایک چیز قدر مشترک ہے اور وہ ہے مانع ہونا۔ البتہ پناہ گاہ مانع ہے خطرات سے اور زندان مانع ہے خدا کی نعمتوں اور انسانی استعداد سے استفادہ کرنے سے۔ اسی لیے حضرت علیؑ فرماتے ہیں:

"اعلموا، عباداللہ ان التقویٰ دارحصن عزیز، والفجور دارحصن ذلیل، لایمنع اھلہ، ولایحرز من لجأ الیہ۔ الا وبالتقویٰ تقطع حمۃ الخطایا۔"[1]

"اے خدا کے بندو جان لو۔ کہ تقویٰ ایک بلند و بالا اور ناقابلِ تسخیر فصیل ہے۔ لیکن فسق و فجور ایک کمزور چہار دیواری کی طرح ہے جو اپنے اندر رہنے والوں کی حفاظت سے قاصر ہے۔

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۵۵

بہ تحقیق تقویٰ کی قوت سے ہی برائیوں کے ڈنک کو کاٹا جا سکتا ہے۔"

علیؑ اس عظیم الشان کلام میں گناہ اور بدعملی کو (جو آدمی کی جان کو نقصان پہنچاتا ہے) سانپ اور بچھو وغیرہ کے ڈنک سے تشبیہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تقویٰ اس ڈنک کو کاٹ دیتا ہے۔

امیرالمومنینؑ بعض مواقع پر صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ تقویٰ آزادی کی بنیاد ہے۔ یعنی بذات خود تقویٰ قید، پابندی اور آزادی کی راہ کا پتھر نہیں بلکہ اس کے برعکس یہ آزادی کا سرچشمہ ہے۔

فرماتے ہیں:

"فانّ تقوی اللّٰہِ مِفتاحُ سِدادٍ و ذخیرۃ معادٍ وعِتقٌ من کل ملکۃٍ ونجاۃ من کل ھلکۃ"

"بہ تحقیق تقویٰ ہر نیکی کی کلید، قیامت کا توشہ، ہر قسم کی غلامی سے آزادی اور ہر قسم کی تباہی سے نجات کا باعث ہے۔"[۱]

بات واضح ہے کہ تقویٰ آدمی کو معنوی اور روحانی آزادی عطا کرتا ہے۔ اور اسے ہوا و ہوس کی غلامی سے رہائی دلاتا ہے۔ طمع، لالچ، حسد، شہوت اور غیظ و غضب کے جذبات کا طوق اس کی گردن سے اتار پھینکتا ہے اور رفتہ رفتہ معاشرتی غلامی اور بندگی کی جڑ کو کاٹ دیتا ہے۔ جو لوگ جاہ و مقام اور عیش و عشرت کے بندے نہ ہوں وہ معاشرے میں موجود غلامی اور بندگی کی مختلف صورتوں کے کبھی بھی اسیر نہیں ہوتے۔

۱۔ نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۲۷

نہج البلاغہ میں زیادہ تر تقویٰ کے آثار و نتائج پر بحث ہوئی ہے۔ ہم یہاں ان سب پر روشنی ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ نہج البلاغہ کی نظر میں تقویٰ کا حقیقی مفہوم کیا ہے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ نہج البلاغہ نے آخر اس خاص لفظ ہی پر اس قدر زور کیوں دیا ہے۔

تقویٰ کے جن آثار و نتائج کی طرف اشارہ ہوا ہے ان میں سب سے اہم اور قابل ذکر دو باتیں ہیں:

ایک بصیرت اور روشن فکری اور دوسری مشکلات کے حل کرنے اور شدائد و تکالیف سے عہدہ برآ ہونے کی طاقت اور توانائی۔

کیونکہ ایک اور مقام پر ہم نے اس بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے[1]۔ نیز یہ ہمارے مقصد گفتگو (یعنی تقویٰ کے مفہوم کی وضاحت) سے بھی غیر مربوط ہے اس لیے ان کے ذکر سے اجتناب کرتے ہیں۔

لیکن تقویٰ کی بحث کے آخر میں انسان اور تقویٰ کے باہمی اور ایک دوسرے کے مقابل حقوق کے بارے میں نہج البلاغہ کے لطیف اشارات کا تذکرہ نہ کرنا واقعاً ناانصافی ہوگی۔

ایک دوسرے کے مقابل ذمّہ داریاں

اگرچہ نہج البلاغہ میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ تقویٰ گناہ اور خطاؤں سے بچانے کا ضامن اور ذمّہ دار ہے اس کے باوجود اس نکتے کی طرف بھی توجہ دی گئی ہے کہ انسان کو اپنے تقویٰ کی حفاظت اور پاسبانی سے ایک لمحے کے لیے بھی

---

[1] رجوع ہوں بہ طرف کتاب گفتار ماہ - جلد اوّل - دوسری تقریر

غفلت نہیں برتنی چاہیئے۔ تقویٰ انسان کا محافظ ہے اور انسان تقویٰ کا نگہبان۔ اور یہ ناممکن نہیں جسے منطق میں دورِ محال کہتے ہیں۔ بلکہ دورِ جائز (ممکن) ہے۔

اس باہمی نگہبانی و محافظت کی مثال انسان اور لباس کی باہمی حفاظت کی مانند ہے کہ انسان اپنے لباس کو چوری اور پھٹنے سے بچاتا ہے اور اس کے مقابلے میں لباس انسان کو سردی گرمی سے محفوظ رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں قرآن کریم نے بھی تقویٰ کو لباس سے تشبیہ دی ہے:

"وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ" [1]

"اور تقویٰ کا لباس سب سے بہتر ہے۔"

حضرت علی علیہ السلام انسان اور تقویٰ کی ایک دوسرے کے مقابل حفاظت اور نگہبانی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ایقظوا بھا نومکم۔ واقطعوا بھا یومکم واشعروھا قلوبکم وارحضوا بھا ذنوبکم ...... الا فصونوھا وتصونوا بھا۔" [2]

"اپنی نیندوں کو تقویٰ کے ذریعے بیداری میں بدل دو اور اپنے ایام و اوقات کو تقویٰ کے ساتھ گزارو۔ اپنے دلوں کو اس سے آگاہ رکھو۔ اور اپنے گناہوں کو اس کے ذریعے دھوڈالو..... ہاں اے لوگو تقویٰ کی حفاظت کرو اور تقویٰ کے ذریعے اپنے لیے سامان حفاظت فراہم کرو۔"

---

[1] سورہ اعراف ۷۔ آیت ۲۶

[2] نہج البلاغہ۔ خطبہ نمبر ۱۸۹

نیز فرماتے ہیں :

"اوصیکم عباداللّٰہ بتقوی اللّٰہ فانہا حق اللّٰہ علیکم والموجبۃ علی اللّٰہ حقکم وان تستعینوا علیہا باللّٰہ وتستعینوا بہا علی اللّٰہ۔"[1]

" اے بندگانِ خدا میں تمھیں تقویٰ اختیار کرنے کی نصیحت کرتا ہوں۔ بے شک تقویٰ تمھارے اوپر خدا کا حق ہے اور خدا کے اوپر تمھارے حق کو ثابت کرنے والا ہے۔ نصیحت کرتا ہوں کہ حصول تقویٰ کے لیے خدا سے مدد مانگو اور خدا تک پہنچنے کے لیے تقویٰ سے مدد لو۔"

زھد و پارسائی

نہج البلاغہ کے مواعظ و نصائح کا ایک اور موضوع "زھد" ہے۔ نہج البلاغہ میں وعظ و نصیحت کے ضمن میں "تقویٰ" کے بعد شاید زہد ہی کا ذکر سب سے زیادہ ہوا ہے۔

زہد ترکِ دنیا سے عبارت ہے۔ نہج البلاغہ میں ترک دنیا کی ترغیب اور مذمتِ دنیا کا تذکرہ بہت زیادہ ہوا ہے۔ میرا خیال ہے کہ نہج البلاغہ کے موضوعاتِ بحث میں سب سے اہم موضوع جس کی تفسیر امیرالمومنینؑ کے فرمودات کے تمام پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کرنی ضروری ہے۔ یہی زھد ہے اور اس بات کے پیش نظر کہ زھد اور ترکِ دنیا نہج البلاغہ کی نگاہ میں ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں ؟ اس موضوع پر

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۸۹

نہج البلاغہ میں دیگر موضوعات کی نسبت زیادہ گفتگو کی گئی ہے۔

یہاں ہم اپنی بحث کا آغاز لفظ "زھد" سے کرتے ہیں۔

"زھد" اور "رغبت" (اگر تعلق کے بغیر مذکور ہوں) ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ زھد یعنی کسی چیز سے منہ موڑنا اور عدم میلان کا اظہار کرنا۔ اس کے برعکس رغبت سے مراد ہے کسی چیز کی جانب دلچسپی اور میلان ظاہر کرنا۔

بے رغبتی دو طرح کی ہے۔ طبیعی اور معنوی۔ طبیعی وفطری بے رغبتی یہ ہے کہ انسان کی طبیعت کسی مخصوص چیز کی طرف مائل نہ ہو۔ جس طرح ایک بیمار شخص کی طبیعت کھانے پینے کی چیزوں کی طرف مائل نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی بے رغبتی اور عدم میلان کا زھد سے کوئی تعلق نہیں۔

معنوی یا روحانی یا عقلی بے رغبتی سے مراد یہ ہے کہ وہ چیزیں جو طبعاً انسان کو پسند ہوں، طلبِ کمال وسعادتِ ابدی کے پیشِ نظر عقلِ انسانی کو مطلوب نہ ہوں۔ یعنی انسان کا مقصود اس کی اصلی منزل اور اس کا ہدف دنیاوی اور نفسانی خواہشات سے ماورا اشیاء ہوں۔ خواہ وہ اعلیٰ اھداف آخرت میں نفسانی خواہشات کے لیے مطلوبہ چیزیں ہوں خواہ خواہشات نفسانی سے ان کا کوئی تعلق ہی نہ ہو بلکہ اخلاقی کمالات ہوں مثلاً عزت، شرافت، بزرگی، آزادی یا علوم و معارف اور ہدایتِ معنوی والٰہی مثلاً ذکر خدا، محبتِ خدا اور قرب خدا وغیرہ۔

پس زاہد سے مراد وہ شخص ہے جو دنیا کو منزل اصلی اور کمال مطلوب قرار نہ دے۔ بلکہ اس کی ساری توجہ کسی اور اعلیٰ مقصد کی طرف مرکوز ہوتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ زاہد کی بے رغبتی مقصد، نظریے، ھدف اور آرزو کے پیشِ نظر ہے نہ کہ طبعی اور فطری نقطۂ نظر سے۔

نہج البلاغہ میں دو جگہوں پر زہد کی تعریف کی گئی ہے۔ دونوں تعریفوں میں وہی مفہوم بیان ہوا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ خطبہ نمبر ۷۹ میں فرماتے ہیں:

"ایھّا الناس! الزھادۃ: قصر الامل والشکر عند النعم والورع عند المحارم۔"

"اے لوگو! زھد نام ہے آرزوؤں کو کم کرنے، نعمتوں پر شکر کرنے اور محرمات سے دامن بچانے کا۔"

کلمات قصار نمبر ۴۳۹ میں فرماتے ہیں:

"الزھد کلہ بین کلمتین من القرآن قال اللہ سبحانہ: لکیلا تاسوا علی مافاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم۔ ومن لم یاس علی الماضی ولم یفرح بالآتی فقد اخذ الزھد بطرفیہ۔"

"زھد کے مفہوم کو خداوند عز وجل نے ان دو جملوں میں سمو دیا ہے۔ ارشادِ الٰہی ہے۔ جو چیز تمھارے ہاتھ سے جاتی رہے اس پر رنج نہ کرو اور جو چیز خدا تمھیں دے اس پر اِتراؤ نہیں۔ لہٰذا جو شخص جانے والی چیزوں پر افسوس نہیں کرتا اور آنے والی چیز پر اِتراتا نہیں اس نے زھد کو دونوں جانب سے سمیٹ لیا ہے۔"

ظاہر ہے کہ جب کوئی چیز کمال مطلوب نہ ہو یا بنیادی طور پر اس انسان کا مقصد اصلی نہ ہو بلکہ ایک وسیلہ ہو تو انسان کا طائرِ ہوس اس کی طرف پرواز ہی نہیں کرتا اور اس کا آنا خوشی اور اس کا جانا غمی کا باعث نہیں ہوتا۔

البتہ اس بات پر غور کرنا چاہیئے کہ قرآنی تعلیمات کی پیروی میں نہج البلاغہ

ہیں زھد اور ترکِ دنیا کی جو تاکید کی گئی ہے کیا وہ صرف روحانی اور اخلاقی پہلو ہی کی حامل ہے؟ بالفاظ دیگر کیا زہد صرف ایک روحانی کیفیت کا نام ہے یا نہیں بلکہ عملی پہلو بھی رکھتا ہے؟ یعنی کیا زہد فقط روحانی اور ذہنی عدم رغبت کا نام ہے یا عملی ترک و اجتناب کو بھی شامل ہے؟

نیز دوسری صورت میں کیا عملی اجتناب سے مراد صرف حرام امور سے اجتناب ہے جیسا کہ خطبہ نمبر ۹۷ میں اسی طرف اشارہ ہوا ہے یا اس سے بھی چند قدم آگے ہے جیسا کہ خود علی علیہ السلام اور آپؑ سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے؟

اور اس فرضیہ کی بنیاد پر کہ زہد صرف محرمات تک محدود نہیں بلکہ اس کا دائرہ مباحات تک وسیع ہے تو اس کا فلسفہ اور اس کی حکمت کیا ہے؟ زاہدانہ محدود اور نعمتوں سے پرہیز پر مبنی زندگی کی کیا خاصیت ہو سکتی ہے؟

نیز اس صورت میں کیا عمل کا دائرہ خاص اور محدود حالات کے اندر جائز ہے یا عام حالات کو بھی شامل ہے؟؟

اس کے علاوہ اس حد تک زہد کہ مباحات سے بھی اعراض کیا جائے اسلامی تعلیمات کے منافی ہے یا نہیں؟

ان سب پر مستزاد یہ کہ اسلام کی نظر میں وہ ماورا طبیعی ہدف اور مقصودِ اصلی کیا ہیں جن کے حصول کے لیے دنیا سے روگردانی اور مادیت سے اجتناب کو زہد کی بنیاد بنایا گیا ہے؟ خصوصاً نہج البلاغہ میں اس سلسلے میں کیا بیان ہوا ہے؟

یہ وہ قابل تحقیق سوالات ہیں جن پر زہد، دنیا سے روگردانی ـــ اور آرزوؤں کی کوتاہی کے ضمن میں نہج البلاغہ میں کافی گفتگو ہوئی ہے۔ آنے والی سطور میں ہم ان سوالات کا جواب دیں گے۔

زھد اور رھبانیت

گزشتہ بحثوں میں ہم نے کہا کہ نہج البلاغہ کی رُو سے زھد ایک روحانی کیفیت کا نام ہے۔ زاھد معنوی اور اُخروی منازل کا شیفتہ ہونے کے ناتے مادی زندگی کی چمک دمک سے مرعوب اور متاثر نہیں ہوتا۔ دنیا سے اس کی یہ بے اعتنائی اور بے رغبتی صرف سوچ خیال اور احساس کی حد تک محدود نہیں ہوتی بلکہ زاھد اپنی عملی دنیا میں بھی سادگی اور قناعت کو اپنا شعار بناتا ہے۔ اور عیش و عشرت، دکھاوے اور لذت پرستی سے اجتناب کرتا ہے۔ زاہدانہ زندگی یہ نہیں کہ آدمی فقط ذہنی اور قلبی طور پر مادی امور میں زیادہ دلچسپی نہ لے۔ بلکہ یہ ہے کہ زاہد عملی طور پر بھی عیش پرستی اور تجمل و لذت کوشی سے پرہیز کرے۔ دنیا کے بڑے بڑے زاہدوں نے ہمیشہ مادیات سے کم از کم لطف اندوزی اور استفادے کی روش اختیار کی ہے۔ علی علیہ السلام کی ذات اس لحاظ سے زاھد ہے کہ آپؑ نہ صرف یہ کہ قلبی طور پر دنیا سے لگاؤ نہیں رکھتے تھے بلکہ عملاً بھی لذت اندوزی اور تعیش سے دور رہتے تھے۔ اصطلاحاً آپؑ تارک الدنیا تھے۔

دو سوال

یہاں قارئین کے لیے طبعی طور پر دو سوال درپیش ہوتے ہیں جن کا ہمیں جواب دینا ہوگا۔

ایک یہ کہ جیسا کہ ہم جانتے ہیں اسلام نے رہبانیت اور ترک دنیا کی مخالفت کی ہے۔ اور اس کو راہبوں کی بدعت قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] سورہ حدید ۵۷۔ آیت نمبر ۲۷

پیغمبرِ اسلامؐ نے صاف صاف فرمایا ہے:

"لا رھبانیۃ فی الاسلام۔"[1]

"اسلام میں رہبانیت نہیں ہے۔"

جب آنحضرتؐ کو اطلاع ملی کہ بعض اصحاب عملی زندگی کو خیرباد کہہ کر ساری چیزوں سے کنارہ کش ہو گئے ہیں اور انھوں نے گوشہ نشینی و عبادت کو اپنا وتیرہ بنا لیا ہے۔ یہ سن کر آپؐ سخت ناراض ہوئے اور ان کی ملامت اور سرزنش کی۔ فرمایا: میں جو تمھارا پیغمبرؐ ہوں ایسا کام نہیں کرتا۔

پیغمبر اکرمؐ نے اس طرح ان کو یہ سمجھایا کہ اسلام ایک اجتماعی، معاشرتی اور حیاتی دین ہے۔ نہ کہ زندگی سے فرار کا دین۔ اس کے علاوہ معاشرتی، اقتصادی، سیاسی اور اخلاقی مسائل میں اسلام کی جامع اور ہمہ گیر تعلیمات کی بنیاد عملی زندگی کے احترام اور اس کی طرف توجہ پر ہے۔ نہ کہ زندگی سے فرار کی ترغیب پر۔

ان سب باتوں کے علاوہ زندگی سے فرار اور رہبانیت، زندگی اور جہانِ ہست و بود کے بارے میں اسلام کے حیات آفرین نظریات سے ہم آہنگ نہیں۔

اسلام بعض دوسرے مذاہب اور نظریات کی مانند زندگی اور کائنات کے بارے میں بدبینی کے حامل نظریات نہیں رکھتا اور کائنات کو خوبصورتی و بدصورتی، روشنی و تاریکی، حق و باطل نیز صحیح و غلط جیسے دو متضاد حصّوں میں تقسیم نہیں کرتا۔

دوسرا سوال یہ ہے: یہ جانتے ہوئے کہ زھدپسندی وہی رہبانیت ہے

---

[1] ملاحظہ ہو۔ بحارالانوار ج ۱۵ حصہ اخلاق باب ۱۴ (باب النہی عن الرھبانیۃ والسیاحۃ) مولانا روم نے مثنوی کے دفتر ششم میں اس حدیث کے بارے میں مناظرۂ مرغ و صیاد کی داستان بیان کی ہے۔

جو اسلام کے اصولوں سے ہم آہنگ نہیں، پھر اس کو اختیار کرنے کا فلسفہ اور مقصد کیا ہے ؟ زھد کی حکمت کیا ہے ؟ کیوں انسان کو اس کا حکم دیا گیا ہے ؟ اس بات کا راز کیا ہے کہ انسان اس دنیا میں قدم رکھے، خدا کی بے شمار نعمتوں کا مشاہدہ بھی کرے اور ان نعمتوں سے بہرہ مند ہوئے بغیر اس دنیا سے کوچ کر جائے ؟

بنا برایں زاھدانہ زندگی پر مبنی اسلام کی یہ تعلیمات کیا بدعتوں کی پیداوار ہیں جو بعد میں دوسرے مذاہب مثلاً مسیحیت اور بُدھ مَت وغیرہ سے اسلام میں سرایت کر گئی ہیں ؟ پس نہج البلاغہ کا کیا بنے گا ؟ پیغمبر اکرمؐ کی ذاتی زندگی نیز علیؑ کی عملی زندگی (جن میں کوئی شک و شبہ نہیں) کے بارے میں کیا کہیں ؟ اور ان کی کیا توجیہ کریں ؟ ؟ ؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی زھد اور رہبانیت دو مختلف چیزیں ہیں رہبانیت لوگوں سے کٹ کر مصروفِ عبادت ہونے کا نام ہے۔ اس نظریے کی رو سے دنیا و آخرت ایک دوسرے سے متضاد امور ہیں اور ان میں سے صرف ایک کا انتخاب کرنا چاہیے۔ یا عبادت و ریاضت کی راہ اپنائی جائے تاکہ آخرت میں کام آئے۔ یا دنیوی زندگی اور حصولِ معاش کی جانب توجہ دی جائے تاکہ اس دنیا میں کام آئے۔ اس بنا پر رہبانیت، زندگی اور معاشرتی بود و باش کی مخالف ہے۔ رہبانیت کا لازمہ مخلوقِ خدا سے دُوری، لوگوں سے قطع تعلق، گوشہ نشینی اور اپنے آپ کو ہر قسم کی ذمّہ داری سے بری الذمہ سمجھنا ہے۔

لیکن اسلامی زھد باوجود اس کے کہ سادہ اور تکلفات سے مبرّا زندگی کے انتخاب اور تعیش و لذت پرستی سے پرہیز پر مبنی ہے۔ پھر بھی اس کا معاشرتی زندگی سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اور معاشرتی زندگی کے فرائض سے بہترین انداز میں عہدہ برآ ہونے کا نام ہے اور اس کی بنیاد اجتماعی اور معاشرتی فرائض پر مبنی ہے۔

اسلام میں زھد کا فلسفہ رہبانیت کی پیدائش کا باعث نہیں بنا۔ اسلام میں دنیا اور آخرت کی دوئی کا مسئلہ درست نہیں۔ اسلام کی نظر میں نہ دنیا و آخرت ایک دوسرے سے جدا ہیں اور نہ ہی اس دنیا کے امور آخرت کے امور سے غیر مربوط ہیں۔ دونوں جہانوں کا باہمی رابطہ ایک ہی چیز کے ظاہر و باطن کے رشتے کی طرح ہے۔ گویا ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں اور ان کی مثال روح و جسم کے رابطے کی سی ہے۔ جو وحدت اور دوئی کی درمیانی حالت ہے۔ اختلاف زیادہ تر کیفیت میں ہے نہ کہ ذات میں۔ یعنی جو چیز آخرت کے لیے مضر ہے دنیوی زندگی کے لیے بھی مضر ہے۔ اور جو چیزیں دنیوی زندگی کے بلند مقاصد و مفادات کے مطابق ہیں وہ اُخروی اہداف کے مطابق بھی ہیں۔ اسی لیے ایک ایسا کام جو اس دنیا کی عظیم مصلحتوں کے مطابق ہو۔ اگر بلند اھداف اور مادیت سے ماورار مقاصد سے عاری ہو تو وہ کام فقط دنیوی متصور ہو گا اور قرآن کے الفاظ میں خدا تک نہ پہنچے گا۔ البتہ اگر کسی کام کا مقصد اور ھدف محدود دنیوی زندگی نہ ہو بلکہ اس سے کہیں زیادہ بلند مقاصد پیش نظر ہوں تو وہی کام اُخروی بھی سمجھا جائے گا۔

زھد کا اسلامی تصور جس کے بارے میں ہم نے کہا کہ معاشرتی اور اجتماعی زندگی میں رہتے ہوئے اسے قائم رکھنا ہے، یہ ہے کہ زندگی کو ایک خاص کیفیت عطا کی جائے۔ نیز اسلامی زھد معاشرتی و اجتماعی زندگی میں بعض خاص اقدار کو اپنانے کا نام ہے۔ اسلامی زہد جیسا کہ اسلامی تعلیمات سے ثابت ہوتا ہے تین اصولوں پر (جو اسلامی جہاں بینی کی بنیاد میں سے ہیں) مبنی ہے۔

زھدِ اسلامی کے تین اصول

(۱) ـــــــ دنیا اور مادی نعمتوں سے لطف اندوزی و استفادہ ہی انسانی خوشی

سکون اور سعادت کے لیے کافی نہیں۔ انسان کے لیے اس کی خاص جبلت اور فطرت کی رو سے بعض روحانی اور معنوی صفات بھی ضروری ہیں۔ جن کے فقدان کی صورت میں صرف مادی چیزوں سے متمتع ہونا اس کو منزلِ سعادت و سکون تک نہیں پہنچا سکتا۔

(۲) ——— انفرادی فلاح و سعادت، اجتماعی اور معاشرتی سعادت سے جدا نہیں۔ انسان ہونے کے ناتے انسان کو بعض جذباتی وابستگیوں اور معاشرتی انسانی ذمّہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی ضرورت ہے۔ وہ دوسروں کی خوشی اور آسائش سے بے تعلق ہو کر خوش نہیں رہ سکتا۔

(۳) ——— جسم اور روح کی باہمی یگانگت کے باوجود روح کی اپنی الگ حیثیت ہے۔ روح ایک نظام ہے۔ نظامِ جسمانی کے مقابلے میں روح لذتوں اور تکالیف کا ایک الگ منبع اور سرچشمہ ہے۔ روح کو بھی جسم کی طرح بلکہ اس سے زیادہ خوراک، تربیت و تہذیب اور تقویت و تکمیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ روح جسم اور اس کی سلامتی و تندرستی اور طاقت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ ہم بغیر کسی شک کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادی نعمتوں میں گم ہو جانا اور اسی کو اپنی توجہ کا مرکز بنا لینا اس بات کا موجب بنتا ہے کہ روح اور ضمیر کے بیکراں سرچشمے سے استفادے کے لیے کوئی موقع باقی نہ رہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ روحانی فیوض سے بہرہ مندی اور مادی استفادہ کے درمیان ایک طرح کی منافات اور تضاد موجود ہے۔ (بشرطیکہ مادی نعمتوں سے استفادہ انہی میں فنا اور گم ہونے کی صورت میں ہو)

روح اور بدن کا مسئلہ تکلیف اور لذّت کا مسئلہ نہیں ہے۔ ایسا نہیں کہ ہر چیز جو روح سے مربوط ہے رنج ہے اور بدن سے متعلقہ سارے امور باعثِ لذت ہیں۔ نہیں بلکہ روحانی لذات جسمانی و مادی لذتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ پاکیزہ گہری اور دیرپا ہوتی ہیں۔ پس جسمانی اور مادی لذتوں میں ہی کھو جانا انسان کی حقیقی

خوشیوں، لذتوں اور اس کے سکون میں کمی کا باعث ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر ہم چاہتے ہیں کہ اپنی مادی زندگی سے لطف اندوز ہوں، اس سے استفادہ کریں۔ اس کو رونق، پاکیزگی، شان و شوکت اور مقام سے نوازیں اور اسے دلچسپ و خوبصورت بنائیں تو پھر ہمیں روحانی پہلو سے صرفِ نظر نہیں کرنا چاہیئے۔

ان تین اصولوں پر توجہ دینے سے ہم زہد کے اسلامی تصور سے آگاہی حاصل کر سکتے ہیں اور یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اسلام رہبانیت کی نفی کیوں کرتا ہے اور اس کے برعکس زھد پسندی کو معاشرتی زندگی سے حقیقی لگاؤ اور اجتماعی روابط کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔ آنے والی سطور میں ہم ان تین اصولوں کی بنا پر زھد کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی وضاحت کریں گے۔

زاھد اور راہب

ہم نے عرض کیا کہ اسلام نے زھد کی دعوت دی اور رہبانیت کی مذمّت کی ہے۔ زاھد اور راہب دونوں، نعمتوں سے لطف اندوز ہونے سے پرہیز کرتے ہیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ راہب معاشرے اور اجتماعی ذمّہ داریوں سے فرار اختیار کرتا ہے اور ان کو حقیر دُنیوی اور مادی امور کا حصہ قرار دے کر، گرجاؤں، عبادت خانوں یا پہاڑوں کے دامن میں پناہ لیتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس زاھد، معاشرے، اس کی اقدار، نظریات اور ذمّہ داریوں کا سامنا کرتا ہے۔ زاھد اور راہب دونوں آخرت کے طالب ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ زاھد معاشرہ میں رہتے ہوئے اپنی سماجی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ آخرت کا طالب ہے۔ اور راہب آخرت کا طالب ہے مگر معاشرتی زندگی سے گریزاں۔

لذتوں سے اجتناب میں بھی ان دونوں میں فرق ہے ۔ راہب انسان کی سلامتی، صفائی، قوت، شادی اور بچے پیدا کرنے کی مذمت کرتا ہے ۔ لیکن زاھد اپنی حفاظت، سلامتی، صفائی کی رعایت اور بال بچے سنبھالنے کو اپنی ذمہ داری سمجھتا ہے ۔

زاھد اور راہب دونوں تارک الدنیا ہیں ۔ لیکن زاہد جس دنیا کو ترک کرتا ہے اس سے مراد ہے عیش و عشرت، تجمّل اور لذت پرستی میں غرق ہونا ۔ اور ان امور کو مقصدِ اصلی قرار دینا ۔ لیکن راہب کی ترکِ دنیا کا مطلب ہے اجتماعی امور، ذمّہ داری اور جد و جہد سے کنارہ کشی اختیار کرنا ۔

یہی وجہ ہے کہ زاھد کا زھد، راہب کی رہبانیت کے برعکس معاشرتی زندگی کے ساتھ ساتھ اور اجتماعی روابط کے اندر موجود رہتا ہے ۔ اور نہ صرف یہ کہ اجتماعی ذمہ داریوں اور جد و جہد کے منافی نہیں بلکہ ان ذمہ داریوں سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کا بہترین وسیلہ ہے ۔

زاھد اور راہب کی روش میں اختلاف، کائنات اور دنیا کے بارے میں ان کے دو مختلف نظریات کی پیداوار ہے ۔ راہب کے خیال میں دنیا و آخرت دو مکمّل دنیائیں ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور غیر مربوط ہیں ۔ دنیوی سعادت کا اُخروی سعادت سے نہ صرف کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ نتیجتہً سعادتِ دنیوی کے اسباب، سعادتِ اُخروی کے اسباب سے مختلف ہیں بلکہ متضاد ہیں ۔ ممکن نہیں کہ ایک ہی کام دنیوی سعادت کا بھی باعث ہو اور اُخروی کامیابی کا بھی ۔

لیکن کائنات کے بارے میں زاھد کے نظریے کے مطابق دنیا اور آخرت ایک دوسرے سے مربوط ہیں ۔ دنیا آخرت کی کھیتی ہے ۔ زاھد کی نگاہ میں دنیوی زندگی کو سنوارنے اور اس کو رونق، پاکیزگی، امن اور سکون سے ہمکنار کرنے کی راہ یہ ہے کہ آخرت کی سعادت کے معیار کو دنیوی زندگی میں دخل حاصل ہو ۔ اور اُخروی زندگی میں

کامیابی اور سعادت کی بنیاد یہ ہے کہ دُنیوی ذمہ داریاں ایمان و تقویٰ کے ساتھ بطورِ احسن ادا کی جائیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زاھد کے زھد اور راہب کی رہبانیت کا فلسفہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔ درحقیقت رہبانیت لوگوں کے ہاتھوں (جہالت یا بُرے مقاصد کی بنا پر) انبیاء کی زھد پسندانہ تعلیمات میں ہونے والی تحریف کا نتیجہ ہے۔

اب ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں زھد کے فلسفہ کے بارے میں اپنے بیان کردہ مفہوم کی تشریح کریں گے۔

زھد اور ایثار

زھد کی حکمتوں میں سے ایک ایثار ہے۔ اثرہ اور ایثار دونوں کا مصدر ایک ہے۔ اثرہ سے مراد ہے خود کو اور اپنے مفادات کو دوسروں پر ترجیح دینا۔ بالفاظِ دیگر ہر چیز کو اپنے لیے مخصوص کرنا اور دوسروں کو اس سے محروم کرنا۔ لیکن ایثار سے مراد ہے دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینا۔ اور دوسروں کی آسائش کے لیے خود تکلیف اُٹھانا۔

زاھد اس لیے سادگی اور قناعت کے ساتھ زندگی گزارتا ہے اور سختی برداشت کرتا ہے تاکہ دوسروں کو آرام دے سکے۔ وہ اپنا سب کچھ محتاجوں کو بخش دیتا ہے۔ اس کا حساس اور درد آشنا دل اس وقت خدا کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے جب کوئی انسان محتاج نہ رہے۔ اسے دوسروں کو کھانا کھلا کر، آرام دے کر، لباس پہنا کر جو لذت حاصل ہوتی ہے اتنی لذت خود کھانے اور پہننے اور آرام کرنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ وہ محرومی بھوک اور درد و غم اس لیے برداشت کرتا ہے تاکہ دوسرے لطف، شکم سیری اور سکون کے ساتھ زندگی گزار سکیں۔

ایثار انسانیت کی سب سے زیادہ پرشکوہ اور باعظمت نشانیوں میں سے

ایک ہے۔ اور انتہائی عظیم شخصیتیں ہی اس عظیم منزل تک پہنچ سکتی ہیں۔

قرآن کریم نے حضرت علیؑ اور آپ کے اہل بیتؑ کی داستانِ ایثار پر سورہ ھل اتی کی باعظمت آیات میں روشنی ڈالی ہے۔ حضرت علیؑ حضرت فاطمہؑ اور ان کے بچوں نے جو کچھ اپنے پاس تھا (یعنی روٹی کے چند ٹکڑے) اپنی انتہائی احتیاج کے باوجود صرف اور صرف خدا کی خوشنودی کے لیے مسکین، یتیم اور اسیر کو بخش دیا۔ اس عظیم بخشش کی بنا پر یہ واقعہ عالم بالا تک پہنچ گیا اور اس بارے میں قرآن کی آیت نازل ہوئی۔

ایک روز رسول اکرمؐ اپنی پیاری بیٹی زہراؑ کے گھر میں داخل ہوئے۔ زہراؑ کے ہاتھ میں ایک نقرئی دست بند اور دروازے پر ایک پردہ لٹکتا نظر آیا۔ آپؐ کے چہرے سے ناگواری کے آثار ظاہر ہوئے۔ زہرا مرضیہؑ نے فوراً پردے اور دست بند کو ایک شخص کے ہاتھ رسول اکرمؐ کی خدمت میں ارسال کیا تاکہ اسے محتاجوں میں تقسیم فرما دیں۔ رسول اکرمؐ کا چہرہ اس بات پر کھِل اٹھا کہ آپؐ کی بیٹی نے اس نکتے کو سمجھ لیا اور دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دی۔ آپؐ نے فرمایا:

"اسؑ کا باپؐ اسؑ پر فدا ہو۔"

"الجار ثم الدار" یعنی پہلے ہمسایہ پھر اپنا گھر کا مقولہ علیؑ اور زہراؑ کے گھرانے کا وردِ زبان تھا۔ علیؑ خطبۂ المتقین میں فرماتے ہیں:

"نفسه منه فی عناء والناس منه فی راحة۔"

"متقی وہ ہے جس کا نفس اس کے اپنے ہاتھوں مشقت میں مبتلا ہو اور دوسرے لوگ اس سے امن اور راحت میں ہوں۔"[1]

قرآن کریم انصارِ مدینہ کی اس بات پر کہ انھوں نے اپنی غربت کے باوجود

---

[1] نہج البلاغہ۔ خطبہ نمبر ۱۹۱

مہاجر بھائیوں کی مدد کی اور ان کو اپنے اوپر ترجیح دی۔ یوں تعریف کرتا ہے:

" وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ"

" دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ وہ خود محتاج اور تنگ دست ہوں۔" [1]

ظاہر ہے کہ ایثار و قربانی پر مبنی زھد مختلف حالات میں مختلف ہو گا ایک خوشحال معاشرے میں ایثار کی ضرورت نسبتاً کم محسوس ہو گی لیکن ایک بدحال اور محروم معاشرے میں (جیسے ابتدائے اسلام کے دنوں کا مدینہ) ایثار و قربانی کی ضرورت زیادہ ہو گی۔ یاد رہے کہ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ طاہرینؑ کے ساتھ حضرت رسول اکرمؐ اور حضرت علیؑ کی سیرت کا فرق اسی بات پر مبنی ہے۔

بہرحال فلسفۂ ایثار پر مبنی زھد کا رہبانیت اور معاشرے سے فرار سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ درحقیقت زھد اجتماعی رشتوں اور باہمی جذبوں کی پیداوار ہے نیز انسانیت سے محبت کا بہترین مظہر اور اجتماعی رشتوں کے بہتر استحکام کا وسیلہ ہے۔

ہمدردی

ہمدردی اور حاجت مندوں کے غم میں عملاً شرکت زھد کے دیگر اسباب و عوامل اور حکمتوں میں سے ایک ہے۔

محروم اور حاجت مند اشخاص جب صاحبِ ثروت اور آسودہ حال افراد کو دیکھتے ہیں تو ان کا غم دوگنا ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو تہی دستی اور ضروریاتِ زندگی سے محرومی و بے چارگی کا غم اور دوسری طرف ان کے مقابلے میں فرومائیگی اور غربت کا احساس۔

---

[1] سورہ حشر ۵۹۔ آیت ۹

انسان فطری طور پر اس بات کو برداشت نہیں کرسکتا کہ اس کے جیسے دوسرے لوگ جن کو اس کے مقابلے میں کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو، کھائیں پئیں پہنیں اور دیوانہ وار قہقہے لگائیں اور وہ محض ان کی حرکات وسکنات کو دیکھتا رہے۔

وہاں، جہاں پر معاشرہ دو حصوں میں بٹ جائے، امیر و غریب دو طبقوں میں تقسیم ہو جائے وہاں خدا پرست آدمی ذمہ داری کا احساس کرتا ہے۔ اس کی پہلی کوشش یہ ہوتی ہے کہ بقول امیرالمومنینؑ "خداوند عالم سے کیے گئے اس عہد کو پورا کرے جو اس نے داناؤں سے لیا ہے کہ ظالم کی پرخوری اور مظلوم کی گرسنگی (بھوک) پر خاموش نہ بیٹھے"۔[1] اور دوسرا قدم یہ ہے کہ ایثار کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے پاس موجود مال سے محتاجوں کی بدحالی کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جب یہ دیکھتا ہے کہ اب محتاجوں کی حاجتیں پوری کرنے کی راہیں مسدود ہو چکی ہیں تو محتاجوں کے ساتھ ہمدردی، برابری اور ان کے غم میں عملی طور پر شرکت کے ذریعے ان کے زخمی دلوں پر مرہم رکھتا ہے۔

دوسروں کے غم میں شرکت اور ان کے ساتھ ہمدردی (خصوصاً دینی پیشواؤں کی طرف سے جن کی طرف سب کی توجہ ہے) خاص اہمیت کی حامل ہے۔ علی علیہ السلام جو اپنی خلافت کے دوران باقی زمانوں کے مقابلے میں زیادہ زاہدانہ زندگی گزارتے تھے فرماتے تھے:

"ان اللہ فرض علی ائمۃ العدل ان یقدروا انفسہم بضعفۃ الناس کیلا یتبیغ بالفقیر فقرہ"۔[2]

---

[1] ان اخذ اللہ العلماء ان لا یقاروا علیٰ کظۃ ظالم ولا سغب مظلوم۔ (نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۳)

[2] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۲۰۷

" خداوند عالم نے ائمۂ حق پر فرض کیا ہے کہ وہ اپنے کو مفلس و نادار لوگوں کی سطح پر رکھیں تاکہ مفلوک الحال اپنے فقر کی بنا پر پیچ وتاب نہ کھائیں ۔"

آپؑ ہی نے یہ بھی فرمایا ہے :

" أأقتنع من نفسی بان یقال ھذا امیرالمومنین ولا اشارکھم فی مکارہ الدھر او اکون اسوۃ لھم فی جشوبۃ العیش ۔"[1]

" کیا میں صرف اسی بات پر اکتفا اور قناعت کروں کہ لوگ مجھے امیرالمومنینؑ کہہ کر پکاریں؟ اور زمانے کی مشکلات میں ان کا ساتھ نہ دوں اور زندگی کی سختیوں میں ان کے لیے نمونہ نہ بنوں ۔"

نیز اسی خط میں فرماتے ہیں :

" ھیہات ان یغلبنی ھوای و یقودنی جشعی الی تخیر الاطعمۃ ولعل بالحجاز او الیمامۃ من لا طمع لہ فی القرص ولا عھد لہ بالشبع او ابیت مبطاناً و حولی بطون غرثی واکباد حری ؟ "

" یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خواہشاتِ نفسانی میرے اوپر غالب ہوں اور مجھے بہترین کھانوں کے انتخاب کی طرف راغب کریں جبکہ حجاز یا یمامہ میں شاید ایسے افراد موجود ہوں جنھیں

---

[1] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

ایک روٹی کی بھی امید نہ ہو، اور انھیں ایک زمانے سے
پیٹ بھر کر کھانا بھی نصیب نہ ہوا ہو۔ کیا میرے لیے
مناسب ہے کہ سیر ہو کر رات گزاروں جبکہ میرے اردگرد
بھوک کا شکار دل سوختہ افراد رہ رہے ہوں۔"

حضرت علی علیہ السلام اگر کسی اور کو اپنے اوپر اس قدر سختی اور پابندی کرتے ہوئے دیکھتے تو اعتراض فرماتے تھے اور جب جواباً آپؑ سے سوال کیا جاتا کہ پھر آپؑ خود اپنے اوپر اس قدر سختی کیوں کرتے ہیں؟ تو جواب دیتے کہ میری اور تمھاری بات ایک جیسی نہیں۔ پیشواؤں اور رہبرانِ دینی کی ذمہ داریاں اور ہوتی ہیں۔ جیسا کہ عاصم ابن زیاد حارثی کے ساتھ آپؑ کی گفتگو سے ظاہر ہے۔[1]

بحار الانوار کی نویں جلد میں کافی سے منقول ہے کہ امیر المومنینؑ نے فرمایا:

"خدا نے مجھے بندوں کا رہبر بنایا ہے اور اسی ناتے میرے
اوپر لازم قرار دیا ہے کہ میں خوراک اور لباس کے معاملے میں
اپنی زندگی کو معاشرے کے سب سے غریب طبقے کی مانند قرار
دوں۔ تاکہ ایک طرف سے تو فقرا کے غموں کی تسکین کا سامان
ہو اور دوسری جانب سے تونگروں کی سرکشی کے سدباب کا
سبب بنے۔"

استاد الفقہاء وحید بہبہانی رضوان اللہ علیہ کے حالات زندگی میں لکھا گیا ہے کہ:

"ایک دن انھوں نے اپنی کسی بہو کو دیکھا کہ اس نے ایسے

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۰۷

کپڑے کی قمیص زیب تن کر رکھی ہے جو عام طور پر اس دور کے رؤسار اور امیر طبقے کی عورتیں پہنتی تھیں۔ آپ نے اپنے بیٹے (اس بہو کے شوہر مرحوم آقا محمد اسمٰعیل) کو سرزنش کی۔ انھوں نے جواب میں قرآن کی یہ آیت پڑھی:

"قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔"

"یعنی کہہ دو (اے رسولؐ) خدا نے اپنے بندوں کے لیے جو اسباب زینت خلق کیے ہیں کس نے ان کو اور حلال رزق کو حرام قرار دیا ہے؟"[1]

انھوں نے جواب دیا: میں نہیں کہتا کہ اچھا کھانا، پہننا اور خدا کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا حرام ہے۔ یہ چیزیں اسلام میں حرام نہیں۔ ہاں ایک بات ضرور ہے کہ ہم اور ہمارے گھرانے پر لوگوں کے دینی پیشوا ہونے کی وجہ سے خصوصی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ فقیر و نادار گھرانے جب امیروں کو اس حالت میں دیکھتے ہیں کہ انھیں ہر چیز حاصل ہے تو فطری طور پر غمگین ہوتے ہیں۔ ان کے غموں کی تسکین کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ وہ اپنے "آقا" اور دینی پیشوا کے گھرانے کو اپنی طرح کی زندگی گزارتے ہوئے دیکھیں۔ اگر ہم بھی اپنی زندگی اغنیار کی مانند گزارنا شروع کر دیں تو ان کے غموں کی تسکین کا یہ واحد ذریعہ بھی ختم ہو جائے گا

---

[1] سورۂ اعراف ۷ آیت ۳۲

اس وقت ہم اس بات پر تو قادر نہیں کہ ان کی بدحالی کو دور کرسکیں
پس کم از کم اتنی ہمدردی ان کے ساتھ کرلی چاہیئے۔"

ہم صاف مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایثار، ہمدردی اور دوسروں کے غموں میں شرکت کے لیے اپنائے جانے والے زھد کی بنیاد وہ نہیں جو رہبانیت کی ہے۔ زھد (رہبانیت کی طرح) معاشرے سے فرار نہیں سکھاتا بلکہ ایک علاج ہے معاشرے کی تکالیف کی تسکین کا۔

زھد اور آزاد منشی

زھد کا ایک اور فلسفہ آزاد منشی اور حریت پسندی ہے۔ زھد اور آزاد منشی کے درمیان ایک قدیم اور اٹوٹ رشتہ قائم ہے۔

نیازمندی اور احتیاج غلامی و بندگی کی علامت ہے اور بے نیازی رُوح کی آزادی کا معیار۔ دنیا کے آزاد ضمیر لوگ جن کی عزیز ترین آرزو یہ ہوتی ہے کہ ہلکے پھلکے، فارغ البال اور قابل پرواز رہیں۔ زہد و قناعت کو اپنا پیشہ بناتے ہیں تاکہ اپنی حاجتوں اور ضروریات کو کم سے کم کریں اور مادی حاجتوں میں کمی کے تناسب سے خود کو اشیاء اور اشخاص کی بندگی سے آزاد کریں۔

انسان کی زندگی (ہر جاندار کی مانند) بعض اہم طبیعی اور فطری ضروریات کی محتاج ہے۔ اور یہ چیزیں اس کے لیے ناگزیر ہیں۔ مثلاً سانس لینے کے لیے ہوا، رہنے کے لیے زمین، کھانے کے لیے روٹی، پینے کے لیے پانی اور پہننے کے لیے لباس، انسان کبھی بھی ان اشیاء اور بعض دیگر امور مثلاً روشنی و حرارت وغیرہ سے اپنے آپ کو بے نیاز قرار نہیں دے سکتا۔ یعنی حکماء کے بقول "مکتفی بذاتہ" (یعنی

اپنی ذات کے علاوہ دیگر ہر چیز سے بے نیاز) نہیں بن سکتا۔

لیکن کچھ دوسرے امور ہیں جو اس کی فطری اور ناگزیر ضروریات میں شامل نہیں۔ بلکہ یہ امور دوران حیات خود انسان یا تاریخی و اجتماعی عوامل کے سبب اس پر مسلط ہو جاتے ہیں اور اس کی آزادی کے دائرے کو مزید تنگ کر دیتے ہیں۔

جبر و اکراہ جب تک قلبی و روحانی احتیاج کی شکل اختیار نہ کر جائے۔ (مثلاً سیاسی اجبار) زیادہ خطرناک نہیں۔ سب سے زیادہ خطرناک اجبار اور قید و بند وہ ہے جو قلب و روح کی نیاز مندی کی شکل میں ہو اور آدمی خود اپنا غلام ہو۔

یہ احتیاجات انسان کی بے بسی، زبوں حالی اور بے بضاعتی کا سبب اس طرح بنتے ہیں کہ انسان پہلے تو اپنی زندگی کو رونق اور شان و شوکت عطا کرنے کے لیے تعیش اور تجمل کو اپناتا ہے نیز زیادہ طاقتور اور با اثر بننے اور زندگی کا لطف اٹھانے کے لیے مال جمع کرنے میں لگ جاتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ وہ خود ان چیزوں کا عادی خوگر اور غلام بن جاتا ہے جن کو اس نے تعیش تجمل اور طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا تھا اس طرح غیر محسوس طریقے پر ان اشیاء کے ساتھ اس کا رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے اور وہ انہی کا ہو کر رہ جاتا ہے اور ان کے سامنے عاجز و ذلیل و محتاج ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی وہی چیز جسے اس نے اپنی زندگی کے لیے باعث رونق و شان و شوکت قرار دیا تھا اس کی زندگی کی بے رونقی کا سبب بن جاتی ہے۔ اور وہی چیز جو ظاہراً طاقت کا وسیلہ تھی۔ باطنی طور پر اس کو کمزور عاجز اور بے چارہ بنا دیتی ہے۔ اور اسے اپنا بندہ و غلام بنا کر رکھ دیتی ہے۔

زہد کی طرف انسان کا رجحان اس کی آزاد منشی پر مبنی ہے۔ انسان فطری طور پر چیزوں کا مالک بننے اور ان سے استفادہ کرنے کا شوقین ہوتا ہے۔ لیکن جب دیکھتا ہے کہ مادی اسباب نے جہاں ظاہراً اسے طاقت و قدرت عطا کی ہے وہاں باطنی طور پر اسی تناسب سے اسے بے چارگی اور زبوں حالی میں مبتلا کیا ہے اور اسے اپنا غلام بنا دیا ہے

تو پھر انسان اس غلامی سے بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور اسی بغاوت کا نام "زھد" ہے۔

ہمارے شعراء اور صاحبان عرفان نے حریت، آزادی اور آزاد منشی کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے۔ حافظ خود کو اس باہمت شخص کے عزم و حوصلے کا غلام قرار دیتا ہے جو اشیاء سے لگاؤ نہ رکھتا ہو اور آزاد ہو۔ وہ درختوں میں سب سے زیادہ سرو پر رشک کرتا ہے۔ جو ہر قسم کے غموں کے بوجھ سے آزاد پیدا ہوا ہے۔ ان بزرگوں کے نزدیک آزادی سے مراد قلبی و فکری وابستگی سے آزاد ہونا ہے۔ یعنی عالم اشیاء کا فریفتہ، شیفتہ اور دلباختہ نہ ہونا۔

لیکن آزادی اور آزاد منشی کے لیے صرف عدم لگاؤ کافی نہیں۔ وہ تعلقات جو انسان کو محتاج، ذلیل، حقیر، عاجز اور بے چارہ بنا دیتے ہیں صرف قلبی تعلق کی وجہ سے نہیں ہیں۔ جسمانی اور قلبی طور پر انسان کا ان غیر ضروری اور انسان کی اپنی پیدا کردہ مصنوعی حالتوں کا خوگر ہونا (جن کو اس نے پہلے تو زندگی کو رونق بخشنے یا طاقت حاصل کرنے کے لیے اپنایا لیکن بعد میں وہ اس کی عادت ثانیہ بن گئے اور اگرچہ اس کو دلی طور پر پسند نہ ہوں بلکہ ان سے نفرت بھی ہو) انسان کی اسارت اور غلامی کے قوی اسباب ہیں اور قلبی میلان سے زیادہ انسان کو بے چارہ بنا دیتے ہیں۔

ایک آزاد منش صاحب عرفان (جس نے دنیا سے دل نہ لگایا ہو) کا تصوّر کریں۔ اگر چائے، سگریٹ اور افیون اس کی فطرت ثانیہ بن چکی ہو اور ان لذات کو ترک کرنا اس کی موت کا باعث ہو تو ایسا شخص کس طرح آزادی اور آزاد منشی کے ساتھ زندگی گزار سکتا ہے۔

اشیاء سے دلی لگاؤ نہ رکھنا، آزاد منش زندگی کی ضروری شرط ہے۔ لیکن صرف یہی کافی نہیں بلکہ نعمتوں سے حتی الامکان کم سے کم لطف اندوز ہونے کی عادت ڈالنا اور زیادہ لطف اندوزی سے بچنا آزاد منشی کی دوسری شرط ہے۔

ابو سعید خدری جو رسول خداؐ کے مشہور اصحاب میں سے ہیں۔ آنحضرتؐ کی صفات بیان کرتے ہوئے آغاز اس جملے سے کرتے ہیں :

"کان صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خفیف المؤونۃ"

"رسول خداؐ کم خرچ کرنے والے تھے۔ کم پر گزارہ فرماتے تھے۔"

کیا کم خرچ کرنا اچھی صفت ہے ؟

اگر صرف اقتصادی پہلو سے دیکھیں تو جواب نفی میں ہے یا کم از کم یہ کہ کوئی بڑی اچھائی نہیں۔

لیکن اگر ہم معنوی نقطۂ نظر سے دیکھیں یعنی زندگی کی الجھنوں اور قیود سے زیادہ سے زیادہ آزاد رہنے کی رو سے جائزہ لیں تو جواب اثبات میں ہے کہ ہاں یہ اچھی صفت ہے بلکہ بہت بڑی صفت ہے۔ کیونکہ اس صفت کا حامل انسان فارغ البال اور آزاد زندگی گزار سکتا ہے اور فعال اور سرگرم رہ سکتا ہے۔ آزادانہ پرواز کر سکتا ہے اور زندگی کے جہد مسلسل میں آسانی سے حصہ لے سکتا ہے۔

یہ بات صرف انفرادی عادات کے معاملے میں ہی نہیں بلکہ اٹھنے بیٹھنے، رفت و آمد، باہمی روابط اور لباس وغیرہ میں عام عادات و رسوم کی پیروی زندگی کے بوجھ کو گراں اور عزم عمل کو سست کر دیتی ہے۔

زندگی کے میدان میں چلنا پانی میں تیرنے کی مانند ہے۔ جس قدر بوجھ کم ہوگا انسان اسی قدر زیادہ تیر سکتا ہے۔ لیکن بوجھ کی زیادتی اس امکان کو سلب کرتی ہے اور غرق ہونے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اثیر الدین اخسیکتی کہتا ہے :

در شط حادثات بروں آی از لباس
کاول برہنگی است کہ شرط شناور است

"یعنی حادثات کی موجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان فارغ البال ہو جس طرح پیراکی کے لیے شرط اوّل یہی ہے کہ لباس وغیرہ کے بوجھ سے آزاد ہو"

فرخی یزدی کہتا ہے:

زعریانے ننالد مرد باتقویٰ کہ عریانے
بود بہتر بہ شمشیرے کہ از خود جوہری دارد

"مرد باتقویٰ مادیات سے دوری پر نالہ و فغاں نہیں کرتا، کیونکہ تقویٰ کے پائے جانے کی صورت میں یہ دُوری اور دنیاوی اُلجھنوں سے آزادی تیز دھار تلوار سے بھی زیادہ کارگر ہے۔"

باباطاہر کی ایک رباعی ہے جو اگرچہ کسی دوسرے مقصد کے لیے کہی گئی ہے لیکن ہمارے موضوع بحث سے بھی مناسبت رکھتی ہے۔ کہتے ہیں:

دلا راہ تو پر خار و خسک بی
گزرگاہ تو بر اوج فلک بی
گر از دستت برآید پوست از تن
برآور تا کہ بارت کمترک بی

"اے دل! اگر تیری راہیں پُرخار ہوں گی تو تو آسمان کی بلندیوں پر پرواز کرے گا۔"
"تو اگر خود اپنے ہاتھوں سے اپنی کھال کا لبادہ اتار کر پھینک سکے تو پھینک دے کیونکہ اس طرح تیرا بوجھ ہلکا ہو جائے گا۔"

سعدی نے بھی گلستان کے باب ہفتم میں ایک داستان نقل کی ہے اور اگرچہ سعدی کی مراد بھی کسی دوسری چیز کا بیان کرنا ہے لیکن یہاں اس کا ذکر

بھی مناسب ہے ۔ کہتے ہیں :

"میں نے ایک امیر زادے کو دیکھا جو اپنے باپ کی قبر کے
سرہانے بیٹھا کسی درویش زادے سے بحث میں مصروف تھا
کہتا تھا کہ میرے باپ کی قبر کا پتھر وزنی ہے جس پر رنگین کتبہ
لگا ہوا ہے۔ تیرے باپ کی قبر کا اس سے کیا مقابلہ جو دو اینٹوں اور
مٹھی بھر مٹّی سے بنی ہے ۔ درویش کے بیٹے نے یہ بات سنی اور
کہنے لگا۔ اس سے قبل کہ تیرا باپ ان سنگین اور وزنی پتھروں
کے نیچے ادھر ادھر حرکت کرتا میرا باپ جنّت میں پہنچ چکا تھا۔"

یہ سب مثالیں دنیا میں ہلکی پھلکی زندگی (جو فعالیت، سرگرمی اور عمل کی بنیادی شرط ہے) گزارنے کے لیے دی گئی ہیں ۔ دنیا میں عمل تحریک اور جہد مسلسل کا مظاہرہ انہی لوگوں نے کیا ہے جو عملی طور پر زیادہ آزاد تھے اور ان کے پاؤں کی زنجیریں کم تھیں ۔ یعنی وہ ایک طرح سے زاھدانہ زندگی کے حامل تھے ۔ گاندھی نے اپنی زاھدانہ روش کے ذریعے برطانوی شہنشاہیت کو شکست دی ۔ یعقوب لیث صفار بقول خود اس کے روٹی اور پیاز پر گزارا کرتا رہا ۔ یہاں تک کہ خلیفہ پر وحشت طاری کر دی ۔ ہمارے دور میں ویت کانگ کی مثال موجود ہے ۔ ویت کانگ کی حیرت انگیز مزاحمت اسی چیز کی مرہونِ منّت ہے ۔ جسے اسلام نے "خفت موٴونتہ" یعنی کم خرچی کے نام سے یاد کیا ہے ۔ ویت کانگ کا ایک شخص مٹھی بھر چاول کھا کر کئی دن اپنے دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے ۔

کیا کوئی دینی یا سیاسی رہبر ایسا ہے جو ناز پروری اور عیش و عشرت میں مبتلا رہ کر دنیا میں کوئی انقلاب پیدا کر سکا ہو ؟ اور کون سا عیش کوش ہے جس نے حکومت اور طاقت کو ایک خاندان سے چھین کر دوسرے خاندان میں منتقل کیا ہو ؟

دنیا کے مردِ حُر علی ابن ابی طالبؑ اس لیے مکمل "حُر" تھے کیونکہ آپؑ ایک مثالی اور مکمل زاھد تھے۔ حضرت علی علیہ السلام نہج البلاغہ میں ترک دنیا (یعنی ترکِ لذت کوشی) کو آزاد منشی کے نقطۂ نظر سے بہت اہمیت دیتے ہیں۔

کلماتِ قصار میں ایک جگہ یوں فرماتے ہیں:

"اَلطَّمَعُ رِقٌّ مُؤَبَّدٌ۔"[1]

"طمع اور لالچ ہمیشہ کی غلامی ہے۔"

حضرت عیسیٰؑ ابن مریم کے زھد کی یوں تعریف فرماتے ہیں:

"وَلَا طَمَعَ يَذِلُّهُ۔"[2]

"نہ کوئی طمع تھی کہ انھیں رسوا کرتی۔"

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"الدنیا دار ممر لا دار مقر والناس فیها رجلان رجل باع فیها نفسه فاوبقها و رجل ابتاع نفسه فاعتقها۔"[3]

"دنیا ایک رہ گزر ہے نہ کہ رہنے کی جگہ۔ اس رہ گزر میں دو قسم کے آدمی ملتے ہیں ایک وہ جو اپنے وجود کو بیچ کر اسے غلام بنا دیتا اور تباہ و برباد کرتا ہے اور دوسرا وہ جو اس کے برعکس اپنے نفس کو خرید کر (دنیا کی) غلامی سے آزاد کر دیتا ہے۔"

---

[1] نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۸۰

[2] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۱۵۸

[3] نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۳

عثمان ابن حنیف کے نام لکھے گئے ایک[51] خط میں آپؑ کا فرمان سب سے زیادہ واضح اور روشن ہے۔ اس خط کے آخری حصّے میں دنیا اور دنیوی لذتوں کو ایک باشعور وجود کی طرح مخاطب قرار دے کر زھد کی حکمت کو ہمارے لیے واضح فرماتے ہیں۔

"الیك عنی یا دنیا فحبلك علی غاربك قد انسللت من مخالبك وافلت من حبائلك"

"اے دنیا میرے قریب نہ آنا میں نے تیری لگام تیرے حوالے کی ہے، خود کو تیرے چنگل سے آزاد کرا لیا ہے اور تیرے جال سے نکل چکا ہوں۔"

"اغربی عنی فواللہ لا اذل لك فتستذلینی ولا اسلس لك فتقودینی ....."

"(اے دنیا) مجھ سے دور ہو۔ خدا کی قسم میں کبھی تیرے سامنے سر نہیں جھکاؤں گا کہ تو مجھے ذلّتوں میں جھونک دے۔ اور اپنی مہار کبھی تیرے حوالے نہ کروں گا کہ تو مجھے جہاں چاہے لے جاسکے۔"

ہاں علیؑ کا زھد ایک بغاوت ہے لذتوں کی غلامی کے خلاف۔ ایک انقلاب ہے خواہشات کے سامنے ہتھیار ڈالنے کے خلاف۔ ایک سرکشی ہے دنیا اور دنیوی نعمتوں کے آگے سر تسلیم خم کرنے کے خلاف۔

---

۵۱ نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

زھد اور معنویت

زھد اور عشق و پرستش

زھد اور ترکِ لذت کوشی کی ایک دوسری وجہ روحانی اور معنوی نعمتوں کا حصول ہے۔ ہمارا مقصد یہاں دنیا اور انسان کے معنوی پہلو کو ثابت کرنا نہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے بارے میں مادی فلسفے کی رو سے بعض روحانی کمالات کے حصول کے لیے ترک لذت کوشی، ترک مادہ پرستی اور ترک مال پرستی بے مقصد اور عبث ہے۔ ہمیں یہاں اس مکتبِ فکر اور نظریے سے کوئی واسطہ نہیں، بلکہ ہماری بحث ان لوگوں کے بارے میں ہے جن میں معنویت کی کوئی رمق موجود ہے۔ اگر کوئی شخص معنوی اور روحانی دنیا سے معمولی آگاہی بھی رکھتا ہو تو وہ جان لے گا کہ انسان جب تک خواہشات کی قید سے آزاد نہ ہو اور مادی امور اس کا مقصد اصلی بنے رہیں اس وقت تک اس کے دل کی دنیا پاک و پاکیزہ جذبات، بلند نظریات اور ملکوتی خیالات کی نشو و نما کے قابل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے بزرگوں نے کہا ہے کہ زھد معرفتِ افاضی کی بنیادی شرط ہے۔ اور اس سے مضبوط اور اٹوٹ رشتہ رکھتا ہے۔

حق پرستی اپنے حقیقی مفہوم (یعنی خدمت حق کے شوق، حق سے انس، اس کی پرستش میں لذت اور اس کی دائمی یاد) کے لحاظ سے لذت کوشی اور مادی چمک دمک کی غلامی کے بالکل منافی ہے۔

نہ صرف یہ کہ خدا پرستی کا لازمہ زھد ہے بلکہ کسی بھی چیز سے عشق و لگاؤ (خواہ وطن سے ہو یا مذہب و نظریے سے) مادی امور کے معاملے میں ایک قسم کی بے نیازی اور زھد کا طالب ہے۔

عشق و عبادت (علم اور فلسفہ کے برعکس) کا دار و مدار چونکہ دل اور جذبات پر ہوتا ہے اس لیے وہ رقیب اور مقابل برداشت نہیں کر سکتے۔ عین ممکن ہے کہ ایک عالم یا فلسفی مال و دولت کا غلام ہونے کے باوجود فلسفہ، منطق، فطرت اور ریاضی سے متعلق مسائل میں اپنے افکار سے کام لے۔ لیکن یہ محال ہے کہ ایسے شخص کا دل کسی عشق کا بھی مرکز ہو۔ بالخصوص اگر وہ عشق کسی بلند مقصد مثلاً انسانیت یا مذہب و مکتب فکر سے ہو۔ کہاں یہ کہ عشق کا مدار خدا ہو۔ اور اس کا دل آتشِ عشق الٰہی سے منور اور فیضان الٰہی کا مرکز ہو۔

پس خانۂ دل کو مادی محبتوں سے پاک رکھنا اور اس کعبہ کے بتانِ سیم و زر کو پاش پاش کرنا، روحانی کمالات اور انسان کی شخصیت کے حقیقی رشد و ترقی کے لیے بنیادی شرط ہے۔

جیسا کہ ہم نے بار بار کہا ہے سیم و زر کی بندگی سے آزادی اور رہبانیت (یعنی ذمہ داریوں سے فرار) کے درمیان فرق کو بھولنا نہیں چاہیئے۔ بلکہ یاد رہے کہ ذمہ داری اور مسئولیت کو نبھانا زھد ہی کے سائے میں ممکن ہے۔ اگر زھد کا سہارا نہ ہو تو ذمہ داری اور مسئولیت کھوکھلے اور بے بنیاد الفاظ کے علاوہ کچھ نہیں۔

جیسا کہ علی علیہ السلام کی ذات میں یہ دونوں چیزیں (یعنی زھد اور احساس ذمہ داری) ایک ساتھ جمع تھیں۔ علیؑ دنیا کے سب سے بڑے زاھد ہونے کے ساتھ ساتھ اجتماعی ذمہ داریوں کے معاملے میں سب سے زیادہ حساس دل کے بھی مالک تھے۔ آپؑ ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں:

"مَا لِعَلِيٍّ وَلِنَعِيمٍ يَفْنىٰ ولذة لا تبقىٰ"۔ [1]

---

[1] نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۲۱

"علیؑ کا ناپائیدار نعمتوں اور فنا ہو جانے والی لذتوں سے کیا سروکار؟"

دوسری طرف ایک معمولی بے انصافی اور کبھی ایک محروم انسان کو دیکھ کر آپ کی راتوں کی نیند حرام ہو جاتی تھی۔ آپؑ کو اس خوف سے سیر ہو کر سونا گوارا نہ تھا کہ مبادا سلطنت اسلامی کے کسی دور افتادہ مقام پر کوئی شخص بھوکا ہو۔

"ولکن ھیھات ان یغلبنی ھوای ویقودنی جشعی الی تخیّر الاطعمۃ ولعل بالحجاز اوالیمامۃ من لا طمع لہ فی القرص ولا عھدلہ بالشبع"[1]

"لیکن ایسا کہاں ہو سکتا ہے کہ خواہشیں مجھ پر غالب آجائیں اور حرص مجھے اچھے اچھے کھانوں کے چُن لینے کی دعوت دے جبکہ حجاز و یمامہ میں شاید ایسے لوگ ہوں کہ جنھیں ایک روٹی کے ملنے کی بھی آس نہ ہو اور انھیں پیٹ بھر کر کھانا کبھی نصیب نہ ہوا ہو اور میں شکم سیر ہو کر پڑا رہا کروں؟"

اس زہد اور اس احساس کے درمیان بلا واسطہ ربط تھا۔ علیؑ چونکہ زاہد، بے غرض، بے نیاز اور طمع سے دور تھے اور ساتھ ساتھ آپؑ کا دل عشقِ خدا سے معمور تھا اور آپؑ کائنات کے ایک چھوٹے سے ذرّے سے بڑے بڑے ستاروں تک کو ذمہ داری کے ایک ہی احساس کی نظر سے دیکھتے تھے اس لیے آپؑ کو اجتماعی حقوق اور ذمہ داریوں کا اس قدر شدید احساس تھا۔ لیکن اگر آپؑ ایک لذّت پرست اور مفاد پرست انسان ہوتے تو محال تھا کہ آپؑ اس قدر احساس ذمہ داری کے

---

[1] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

حامل انسان ہوتے۔

اسلامی روایات میں زہد کے اس فلسفے کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور نہج البلاغہ میں اس پر خصوصی طور سے استناد کیا گیا ہے۔ امام جعفر صادقؑ سے یہ حدیث منقول ہے:

"وَكُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شَكٌّ اَوْ شِرْكٌ فَهُوَ سَاقِطٌ وَاِنَّمَا اَرَادُوا الزُّهْدَ لِتَفْرَغَ قُلُوبُهُمْ لِلْآخِرَةِ۔"

"یعنی ہر وہ دل جس میں شک یا "شرک" موجود ہو اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اسی لیے لوگوں نے زہد کو اختیار کیا تاکہ ان کے دل فکر آخرت کے لیے ہر قسم کی دنیوی تمناؤں سے صاف اور خالی ہو جائیں۔"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس حدیث میں ہر قسم کی نفس پرستی اور لذت کوشی کو شرک نیز توحید کے منافی قرار دیا گیا ہے۔ مولوی عارفانہ زہد کی تعریف یوں کرتے ہیں:

زهد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفت آں کشت را روئیدن است

"زہد کا مقصد اپنے اندر کوشش وجدوجہد کا بیج بونا ہے اور معرفت کا مفہوم اس کھیتی کی نشو و نما ہے۔"

جانِ شرع و جانِ تقوے عارف است
معرفت محصول زہد سالف است

"شرافت و تقویٰ کی روح عارف ہے معرفت گزشتہ زہد کا محصول و ثمرہ ہے۔"

بوعلی سینا کتاب اشارات کے ایک حصہ میں (جو ذکرِ مقاماتِ عارفین کے لیے مخصوص ہے) زھد کو عارفانہ زھد اور غیر عارفانہ زھد میں تقسیم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں:

"جو اہلِ زھد فلسفہ زھد سے نابلد ہیں اپنے خیال میں گویا مال دنیا کا متاع آخرت کے ساتھ سودا کرتے ہیں۔ دنیوی لذّتوں سے کنارہ کش ہوتے ہیں تاکہ اس کے بدلے میں اُخروی نعمتیں حاصل کرسکیں۔ بالفاظ دیگر اس دنیا میں، کوئی چیز حاصل نہیں کرتے تاکہ آخرت میں حاصل کرسکیں۔ لیکن فلسفہ زہد سے باخبر اور آشنا زاھد اس لیے زھد کو اپناتا ہے کیونکہ اسے یہ گوارا نہیں کہ اس کا ضمیر غیر اللہ کے ساتھ مربوط اور مشغول رہے۔ ایسا آدمی اپنی خودی کا احترام کرتا ہے اور خدا کے علاوہ باقی اشیاء کو اس قابل نہیں سمجھتا کہ ان کے ساتھ محو عمل رہے۔ اور ان کی بندگی کا طوق پہن لے۔"

بوعلی سینا کے الفاظ یہ ہیں:

"الزھد عند غیر العارف معاملة ما کان لیشتری بمتاع الدنیا الآخرة والزھد عند العارف تنزہ ما عما یشغل سرہ عن الحق وتکبر علی کل شیٔ غیر الحق۔"

نیز بوعلی سینا کتاب اشارات کے ایک اور باب میں "عارفانہ ریاضت" پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اس ریاضت کے تین مقاصد ہیں: اوّل راستے کی رکاوٹ کو دور کرنا یعنی غیر اللہ کو راستے سے ہٹانا۔ دوم نفسِ مطمئنہ کے مقابلے میں نفسِ امّارہ کو رام کرنا۔ اور سوم باطن کی صفائی اور پاکیزگی۔"

اس کے بعد ان تینوں مقاصد میں سے ہر ایک کے سبب یا اسباب کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں: حقیقی زہد پہلے مقصد کی مدد کرتا ہے یعنی غیر اللہ کو راستے سے ہٹانے میں مددگار ہے۔

دنیا اور آخرت میں تضاد

دنیا اور آخرت کے درمیان منافات، دونوں کا ایک دوسرے کی ضد ہونا اور مشرق و مغرب کی طرح دونوں کا ایک دوسرے کی مخالف سمت میں رہنا (جن میں سے ایک کے ساتھ نزدیکی دوسرے سے دوری کا باعث ہو) وغیرہ کا تعلق انسان کے قلب و ضمیر سے ہے۔ عشق و عبادت و محبت کے نقطہ نظر سے ہے۔ خدا نے انسان کو دو دل نہیں دیے۔ "ما جعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ" ایک دل کے لیے دو محبوب نہیں ہو سکتے۔

یہی وجہ ہے کہ جب علی علیہ السلام سے آپؑ کے پھٹے پرانے لباس کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:

"یخشع لہ القلب وتذل بہ النفس ویقتدی بہ المؤمنون ان الدنیا والآخرۃ عدوان متفاوتان وسبیلان مختلفان فمن احب

الدنیا وتولاھا ابغض الاخرہ وعاداھا
وھما بمنزلۃ المشرق والمغرب وماش بینھما
کلما قرب من واحد بعد من الاخر وھما
بعد ضرتان »

" یہ دل کی نرمی کا باعث ہے۔ اس کے ذریعے نفس کی سرکشی دور ہوتی ہے اور مومنین اس کی پیروی کرتے ہیں۔ (یعنی جن کے پاس نیا لباس نہیں وہ پرانا لباس پہننے میں عار محسوس نہیں کرتے کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ ان کے پیشوا کا لباس ان کے لباس سے زیادہ قیمتی نہیں) (پھر فرمایا کہ) کہ بے شک دنیا اور آخرت ایک دوسرے کے دشمن اور مخالف ہیں جو شخص دنیا سے محبت کرے اور اس کا غلام بن جائے وہ طبیعی طور پر آخرت اور اُخروی امور کا دشمن ہے۔ دنیا اور آخرت کی مثال مشرق و مغرب کی طرح ہے جن میں سے ایک سے نزدیکی دوسرے سے دوری کا باعث ہے۔ ان دونوں کی مثال ایک ہی شخص کی دو بیویوں کی مانند ہے جن کی کبھی نہیں بنتی"[1]

علی علیہ السلام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

" وایم اللہ - یمیناً استثنی فیھا بمشیۃ اللہ
لاروضنّ نفسی ریاضۃ تھش معھا الی القرص

---

[1] نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۰۳

اذا قدرت علیہ مطعومًا وتقنع بالملح مادوما ولادعن مقلتی کعین ماء نضب معینھا مستفرغة دموعھا اتمتلی السائمة من رعیھا فتبرک ویاکل علی من زادہ فیھجع ؟! قرت اذاً عینہ اذا اقتدیٰ بعد السنین المتطاولة بالبھیمة الھاملة والسائمة المرعیة۔" لہ

"خدا کی قسم! اپنے نفس کو خدا کی مدد سے اس طرح سدھاؤں گا اور بھوک کی مشق کراؤں گا کہ روٹی کے ٹکڑے اور تھوڑے نمک پر اکتفا کر سکے اور اسی کو غنیمت سمجھے اور بے شک (رات کی تاریکی میں) اپنی آنکھوں کو اس قدر رلاؤں گا کہ آنسو خشک ہو جائیں۔ کیا یہ بات مناسب ہے کہ جس طرح اونٹ چراگاہوں میں اپنا پیٹ بھر کر اپنی خوابگاہ میں سو جاتے ہیں۔ بھیڑ بکریاں چرنے کے بعد اور پیٹ بھر کر آرام کرتی ہیں۔ علیؑ بھی ان کی طرح اپنا شکم پُر کر کے بستر استراحت پر لیٹ جائے؟ خدا اس کی آنکھوں کا نور چھین لے اگر وہ زندگی کے طویل سن و سال گزارنے کے بعد چوپایوں اور چرندوں کی تقلید کرنے لگے۔"

پھر فرماتے ہیں:

"طوبیٰ لنفسٍ ادت الی ربھا فرضھا وعرکت بجنبھا بؤسھا وھجرت فی اللیل غمضھا

لہ نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

حتی اذا غلب الکریٰ علیها افترشت ارضها
و توسدت کفها فی معشر اسهرت عیونهم
خوف معادهم و تجافت عن مضاجعهم جنوبهم
وهمهمت بذکر ربهم شفاههم و تقشعت
بطول استغفارهم ذنوبهم اولئك حزب الله
الا ان حزب الله هم المفلحون۔"

"خوش قسمت ہے وہ آدمی جو خدا کی طرف سے عائد فرائض
کو ادا کرے۔ غموں کو اس طرح پیس ڈالے جس طرح چکی دانے
کو۔ اپنی راتیں نیند کی نذر نہ کرے اور جب نیند حملہ آور ہو تو
زمین کو بچھونا اور اپنے ہاتھ کو سرہانہ بنالے اور ان لوگوں میں
سے ہو جن کی نیندیں خوف قیامت کی وجہ سے اُچاٹ ہو
چکی ہوں، جن کے پہلو بچھونوں سے دوری اختیار کر چکے ہوں
جن کی زبانیں ذکرِ خدا سے معمور ہوں اور جن کے گناہوں کے
بادل مسلسل استغفار کی وجہ سے چھٹ چکے ہوں۔ یہی ہیں
اللہ کی جماعت والے اور صرف اللہ کی جماعت ہی فلاح پانے
والی ہے۔"

ان دونوں امور کا یکے بعد دیگرے ذکر کرنا زھد اور معنویت کے باہمی
ربط کو مکمل طور پر واضح کرتا ہے۔ ان دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ دو راہوں میں سے
ایک کا انتخاب ضروری ہے یا تو کھائے پئے سوئے عیش کرے نہ خدا سے راز و نیاز
نہ مناجات، نہ آنکھوں میں نمی نہ محبت و روشنی کی رمق (خلاصہ یہ کہ حیوانوں سے
بھی ایک قدم آگے ہو۔) یا یہ کہ وادیٔ انسانیت میں قدم رکھے۔ اور فیضانِ خاصِ

الٰہی سے (جو پاک دلوں اور روشن ضمیروں کے لیے مخصوص ہے) مستفید ہو۔

کم خرچ بالا نشیں

کچھ عرصہ پہلے اصفہان کا ایک مختصر سا سفر درپیش ہوا۔ اس دوران اہلِ فضل کی کسی محفل میں زھد کی بحث چل نکلی اور اسلام کی جامع تعلیمات کی روشنی میں اس موضوع کے مختلف پہلو زیر بحث آئے۔ تمام شرکاء کی کوشش یہی تھی کہ اسلام کے خاص طرز فکر کے مطابق زھد کی ایک جامع تعریف تلاش کی جائے۔ اس وقت ایک فاضل استاد (علی اکبر پرورش) نے جن کے بارے میں بعد میں معلوم ہوا کہ اس موضوع پر ایک رسالہ لکھنے میں مشغول ہیں۔ اور جنھوں نے اپنی یادداشتیں بھی مجھے دکھائیں۔ ایک عمدہ اور جامع تعریف پیش کی۔ اور کہا:

"زھد اسلامی سے مراد ہے۔ تھوڑے دام میں زیادہ کام۔"

میرے لیے یہ تعریف دلچسپی کا باعث بنی اور اسے اپنے سابق الذکر خیال اور استنباط (جن کا ذکر گزشتہ چند مقالات میں ہوا) کے مطابق پایا۔ البتہ (اس فاضل شخصیت کی اجازت سے) مختصر سی تبدیلی کے ساتھ کہتا ہوں:

"زھد سے مراد ہے، زیادہ فائدے کے حصول کے لیے کم لاگت۔"

یعنی لاگت کی کمی اور نتیجے کی زیادتی کے درمیان ایک رابطہ موجود ہے۔ انسانی ثمرات اور اس کی عظمت خواہ یہ اخلاق و نفسیات کے لحاظ سے ہو خواہ باہمی و اجتماعی تعاون کے لحاظ سے یا انسان کی بزرگی اور عالمِ بالا کی طرف اس کے عروج کے

نقطہ نظر سے یہ تمام کی تمام مادیت میں مبتلا ہونے سے براہِ راست رابطہ رکھتی ہیں۔

انسان کا خاصہ ہے کہ مادی اور طبیعی چیزوں، تعیّش اور لذاتِ دنیوی میں افراط اس کو ہنر اور انسانی کمالات کے حصول میں کمزور اور ناکام بنا دیتا ہے اس کے برعکس ان امور سے پرہیز اور اجتناب (معقول حدود کے اندر) اس کے جوہرِ کمال کو جلا بخشتا ہے۔ اور فکر و عزم کو (جو دو عظیم قوتیں ہیں) زیادہ طاقتور بناتا ہے۔

البتہ مادی اشیاء سے زیادہ لگاؤ حیوان کو کمالِ حیوانیت تک پہنچانے کے لیے مُمِد ہوسکتا ہے۔ حیوانوں میں بھی ہنر کے نقطۂ نظر سے یہ بات صحیح نہیں۔ یعنی اگر حیوان کا موٹا تازہ ہونا یا زیادہ دودھ اور اون دینا مقصود ہو تو پھر اس کو خوب کھلانا پلانا چاہیے۔ لیکن اگر مقصود ہنر کا حصول ہو تو یہ بات درست نہیں۔ مثلاً ریس کے گھوڑے کے معاملے میں یہ بات غلط ہے۔ طویلے میں دن رات کھانے والا گھوڑا دوڑ میں کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا۔ بلکہ اس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ مسلسل کئی دنوں بلکہ مہینوں تک گھوڑے کو کم کھانے کی مشق کرائی جائے۔ تاکہ اس کی کمر پتلی ہو، زائد چربی اور گوشت گھُل جائے اور چُست و چالاک ہو کر تیز رفتاری (جو اس حیوان کا ہنر ہے) پر قادر ہو۔

بالکل اسی طرح زھد انسان کے لیے ایک مشق ہے۔ روحانی مشق۔ روح کی مشق اور ریاضت زھد ہے۔ زھد ضرورت سے زائد چیزوں کو ختم کر دیتا ہے۔ انسان کو ہلکا پھلکا اور کمالاتِ انسانی کی فضا میں آسانی سے پرواز کے قابل بنا دیتا ہے۔

علی علیہ السلام بھی تقویٰ اور زھد کو ورزش کے نام سے یاد کرتے ہیں ریاضت کا حقیقی مفہوم ہے دوڑ سے قبل گھوڑے کی مشق۔ ورزش کو بھی ریاضت کہتے ہیں۔

آپؑ فرماتے ہیں:

"وَاِنَّمَا هِیَ نَفْسِیْ اَرُوْضُهَا بِالتَّقْوٰی۔" [1]

"بے شک میں اپنے نفس کی تقویٰ کے ذریعے ریاضت کرتا ہوں"۔

نباتات بھی اس معاملے میں حیوانات کی مانند ہیں۔ نباتات کے ہنر (اگرچہ مجازاً ہی کیوں نہ ہو) کا دارومدار (کم از کم بعض موارد میں) اس بات پر ہے کہ مادیت سے کم استفادہ کیا جائے۔

علی علیہ السلام اس نکتے کی طرف بھی اشارہ فرماتے ہیں اور بعض نباتات کی مثال دیتے ہیں۔ اپنے کسی عامل کے نام ایک خط میں اپنی زاہدانہ اور قناعت پسند زندگی کا مفصل ذکر کرانے اور اسے بھی اسی روش کو اپنانے کی ترغیب دینے کے بعد فرماتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی یہ کہے گا کہ جب ابن ابی طالبؑ کی خوراک یہ ہے تو ضعف و ناتوانی نے اسے حریفوں سے بھڑنے اور دلیروں سے ٹکرانے سے باز رکھا ہوگا۔ مگر یاد رکھو کہ جنگل کے درخت کی لکڑی مضبوط ہوتی ہے اور تروتازہ پیڑوں کی چھال کمزور اور پتلی ہوتی ہے۔ صحرائی جھاڑیوں کا ایندھن زیادہ بھڑکتا ہے اور دیر میں بجھتا ہے۔" [2]

یہ فطری قانون جس کی حکمرانی جانداروں پر ہے، انسانی خصلتوں اور انسانی شخصیت کی رو سے کئی گنا زیادہ انسانوں کے اوپر حاکم ہے۔

لفظ زھد اس قدر بلند اور انسانی مفہوم کا حامل ہونے کے باوجود غلط معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ خاص کر اس دور میں اس کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ ہوتا رہا ہے۔

---

[1] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

[2] نہج البلاغہ مکتوب نمبر ۴۵

اس لفظ کے مفہوم میں عام طور پر دانستہ یا نادانستہ تحریف ہوئی ہے۔ کبھی تو اسے ریا اور دکھاوے کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور کبھی رہبانیت اور گوشہ نشینی کے۔

ذاتی اصطلاحات کے معاملے میں ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ جس معنی میں چاہے استعمال کرے۔ لیکن اسے یہ حق ہرگز حاصل نہیں کہ کسی دوسرے کی اصطلاح کی کسی غلط مفہوم یا دوسری اصطلاح کے بہانے مذمت کرے۔

اسلام کے تربیتی اور اخلاقی نظام میں لفظ "زھد" پایا جاتا ہے۔ اور نہج البلاغۃ اور احادیث میں اس اصطلاح کا استعمال بہت زیادہ ہوا ہے۔ اگر ہم زہدِ اسلامی کے بارے میں بحث کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے اس کے اسلامی مفہوم سے آگاہ ہوں۔ پھر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کریں۔

زھد کا اسلامی مفہوم وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور اس کا فلسفہ بھی وہی ہے جس کی ہم نے (دینی اسناد کے ساتھ) تشریح کی۔ ذرا بتائیے تو سہی کہ اس کا کون سا حصّہ قابلِ اعتراض ہے۔ ممکن ہے آپ کا یہ اعتراض ہمارے علم میں اضافے کا باعث ہو۔

گزشتہ گفتگو سے معلوم ہوا کہ اسلام نے زھد کے معاملے میں دو چیزوں کی سخت مذمت کی ہے۔ ایک رہبانیت کی اور دوسری مادہ پرستی و مال پرستی یعنی دنیا پرستی کی۔

وہ کون سا مکتب فکر اور نظریہ ہے جو رہبانیت کی حمایت کرے۔ مال پرستی و جاہ پرستی بالفاظِ دیگر دنیا پرستی کی حمایت کرے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان مادیت کا اسیر ہو (امیرالمومنینؑ کے بقول دنیا یا دنیا داروں کا غلام ہو؟) اور پھر "خودی" کا دعویٰ کرے؟

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مال پرستی اور انسانی شخصیت کے بارے میں ایک مارکسی مصنّف کی تالیف سے بعض عبارتوں کو نقل کیا جائے۔ یہ مصنّف

سرمایہ داری اور کمیونزم کے اقتصادی نظام پر لکھی گئی ایک جامع اور مفید کتاب میں معاشرے پر دولت کی حکمرانی کے اخلاقی پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے کہتا ہے:

"موجودہ دور میں سونے کا غیر معمولی غلبہ حساس دلوں کی پریشانی کا باعث ہے۔ حقیقت کے متلاشی لوگ اس خبیث دھات سے اپنی نفرت کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ موجودہ دَور کی خرابیوں کا بڑا سبب یہی "سونا" ہے۔ لیکن درحقیقت اس میں سونے کا کوئی قصور نہیں بلکہ پیسے کی حکمرانی کی وجہ انسان پر مادیات کا تسلط اور غلبہ ہے۔ انسان پر مادیات کا یہ غلبہ اقتصادی نظام کی بے قاعدگی کی بدولت ہے۔"

"جس طرح زمانۂ قدیم کے غیر متمدن انسان اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کی عبادت کرتے تھے۔ اسی طرح آج کا انسان بھی خودساختہ چیزوں کی پوجا کرتا ہے اور اس کی زندگی ایسی اشیاء کے زیر تسلط ہے جو خود اس کے ہاتھوں کی ایجاد ہیں۔"

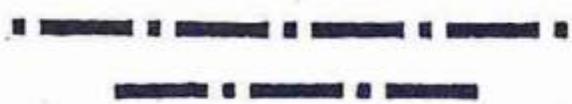
"مال پرستی اور زر پرستی کے مکمل خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی پیدائش کے معاشرتی اسباب کا سدباب ہو اور اجتماعی و معاشرتی نظام کچھ اس طرح استوار ہو کہ اس زرد دھات کے چمکدار سکے کی حکمرانی ختم ہو جائے۔ ایسے نظام میں انسان پر مادیت کی حکمرانی مزید باقی نہ رہے گی۔ بلکہ اس کے برعکس اشیاء پر انسان کی حکمرانی ہو گی اور احترامِ انسانیت مال پرستی کی جگہ لے گی۔" [۱]

---

[۱] اصول اقتصاد نوشین فصل "شکل ارزش پول"

ہم مصنف کے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ انسان پر اشیاء خصوصاً پیسے کی حکمرانی انسانی عزت و شرافت کے منافی ہے اور یہ ذلت و پستی میں بت پرستی کی مانند ہے۔ لیکن مصنف کی پیش کردہ واحد راہ حل سے متفق نہیں۔

سر دست ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ اجتماعی اور اقتصادی نقطہ نظر سے اشتراکی مالکانہ نظام اس کی جگہ لے یا نہ لے۔ لیکن یہ راہ حل اخلاقی پہلو سے اس مثل کے مشابہ ہے کہ ہم معاشرے میں امانت کی روح پیدا کرنے کے لیے امانت کے موضوع کو ہی ختم کر دیں۔

انسان اپنی گم گشتہ شخصیت کو تب پا سکتا ہے جب وہ پیسے کی غلامی سے آزاد ہو جائے۔ اور دولت کو اپنا تابع بنالے۔ آدمی عزتِ نفس کا مالک تب کہلاتا ہے جب کہ معاشرے میں پیسے کی حکمرانی ہو لیکن اس کے باوجود وہ دولت پر غالب ہو نہ یہ کہ خود دولت کا غلام بن جائے۔ اور اسی خودی کا نام اسلام نے زھد رکھا ہے۔ اسلام کے تربیتی نظام میں انسان اپنی شخصیت اور خودی کو پا سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ حق ملکیت کے خاتمے کی ضرورت پیش آئے۔ اسلام کے دامن تربیت میں پلنے والے اسلامی تعلیمات کی بدولت زھد کی قوت سے مسلح ہوتے ہیں اور مال و دولت کے تابع نہیں ہوتے بلکہ مال کو اپنا تابع بنا لیتے ہیں۔

حصہ ہفتم

دُنیا اور دُنیا پرستی

- نہج البلاغہ اور ترکِ دنیا
- اموالِ غنیمت سے پیدا ہونیوالے خطرات
- تعیشات کی بدمستیاں
- فرمانِ امامؑ کا عمومی پہلو
- ہر مکتبِ فکر کا مخصوص لہجہ
- مذموم دنیا سے مراد
- انسان اور کائنات کا رابطہ
- اسلام کا نظریہ
- دنیا قرآن اور نہج البلاغہ کی نظر میں
- حریت اور غلامی
- وجودیت EXISTENTIALISM کا نظریہ
- کیا ارتقاء انسانیت بے خودی ہے ؟
- خود زیانی اور خود فراموشی
- عرفانِ ذات اور خدا شناسی
- عرفانِ ذات میں عبادت کا کردار
- چند مسائل
- دنیا اور آخرت کا تضاد
- تابع پرستی یا متبوع پرستی

دُنیا اور دُنیا پرستی

نہج البلاغہ اور ترکِ دُنیا

نہج البلاغہ میں جن چیزوں کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ان میں سے ایک "دنیا پرستی کی شدید ممانعت" ہے۔ گزشتہ حصے میں زھد کی حکمت اور اس کے مقصد کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا وہ دنیا پرستی کے مفہوم کو بھی واضح کرتا ہے کیونکہ زھد جس کی اس قدر تاکید کی گئی ہے، دنیا پرستی (جس سے سخت منع کیا گیا ہے) کی ضد ہے۔ ان دونوں مفاہیم میں سے ہر ایک کی تعریف اور توضیح سے دوسرا خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن امیر المومنینؑ کے مواعظ میں دنیا پرستی کی ممنوعیت پر جو غیر معمولی زور دیا گیا ہے اس کے، نیز اس موضوع کی ذاتی اہمیت کے پیش نظر ہم اس پر الگ بحث کریں گے۔ اور اس کی تشریح کریں گے تاکہ کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ امیر المومنینؑ کے فرمودات میں اس بات پر اس قدر

توجہ کیوں دی گئی ہے؟ نیز یہ کہ نہ امیرالمومنینؑ نے کسی دوسرے موضوع پر اتنی توجہ دی ہے اور نہ رسولِ اکرمؐ اور باقی ائمہؑ نے دنیا کی ناپائیداری، بے وفائی، فریب دہی اور مال و دولت کی کثرت کے سبب پیدا ہونے والے خطرات کے بارے میں اس قدر گفتگو کی ہے۔

اموالِ غنیمت سے پیدا ہونے والے خطرات

یہ کوئی اتفاقی معاملہ نہیں ہے بلکہ ان عظیم خطرات میں سے ہے جو علی علیہ السلام کی زندگی میں خلفاء کی خلافت (خصوصاً عثمان کی حکومت جس کا خاتمہ خود آنحضرتؑ کی خلافت پر منتج ہوا) کے دوران دولت کے پھیلاؤ کی وجہ سے وجود میں آئے۔ علیؑ نے ان خطرات کو بذاتہ محسوس کیا اور ان کا مقابلہ کیا۔ خاص کر اپنی خلافت کے دوران ایک ایسا عملی مقابلہ جس نے آپؑ کی جان لے لی۔ نیز منطق اور بیان کے ساتھ مقابلہ جس کا رنگ آپؑ کے خطبوں، خطوط اور کلمات میں نظر آتا ہے۔

مسلمانوں کو عظیم فتوحات حاصل ہوئیں۔ ان فتوحات نے عالمِ اسلام کو بے تحاشا دولت سے مالامال کیا۔ یہ دولت بجائے اس کے کہ عام لوگوں کے مفاد میں صرف ہوتی، اس کی عادلانہ تقسیم ہوتی، چند افراد کے ہاتھوں میں سمٹ آئی۔ خصوصاً عثمان کے دور میں اس روش میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ ایسے افراد جو چند سال قبل تک بالکل تہی دست تھے اچانک بے حساب دولت کے مالک بن گئے۔ یہی وقت تھا جب مالِ دنیا نے اپنا اثر دکھایا اور ملتِ مسلمہ اخلاقی طور پر انحطاط کا شکار ہو گئی۔

اس دور میں امتِ مسلمہ سے علیؑ کا دردمندانہ خطاب اس عظیم اجتماعی خطرے کے بارے میں تھا۔

مسعودی حضرت عثمان کے حالات کے بیان میں لکھتا ہے:

"عثمان حد سے زیادہ سخی تھے (البتہ بیت المال سے)۔ سرکاری کارندے اور بہت سے دوسرے لوگ ان کے نقش قدم پر چلنے لگے۔ وہ پہلے خلیفہ تھے جنھوں نے پتھر، چونے اور بہترین عمارتی لکڑیوں (مثلاً ساگون وغیرہ) سے اپنے لیے مکان بنایا اور مدینہ میں مال و دولت کا ذخیرہ اکٹھا کرلیا۔ ان کی موت کے وقت ان کے پاس ایک لاکھ پچاس ہزار دینار اور دس لاکھ درہم نقد موجود تھے۔ وادی القریٰ، حنین اور دیگر مقامات پر ان کی املاک کی قیمت ایک لاکھ دینار سے زیادہ تھی۔ نیز ورثہ میں بہت زیادہ اونٹ اور گھوڑے چھوڑے۔"

پھر لکھتا ہے:

"حضرت عثمان کے دور میں ان کے بہت سے دوستوں نے خود ان کی طرح بہت دولت اکٹھی کرلی۔ زبیر ابن عوام نے بصرہ میں ایک گھر بنایا جو ۳۳۲ھ میں اب بھی (خود مسعودی کے دور میں) مشہور اور موجود ہے۔ نیز مصر، اسکندریہ اور کوفہ میں مکانات بنائے۔ وفات کے بعد زبیر کی دولت پچاس ہزار دینار نقد ایک ہزار گھوڑے اور ہزاروں دوسری چیزوں پر مشتمل تھی۔ طلحہ ابن عبداللہ نے کوفہ میں جو مکان چونے، اینٹ اور ساگون کی لکڑی سے بنایا اب بھی (مسعودی کے دور میں) باقی ہے۔ اور دار الطلحتین کے نام سے معروف ہے۔ عراق میں طلحہ کی دولت سے روزانہ آمدنی ایک ہزار دینار تھی۔ اس کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑے تھے۔ اس کی موت کے بعد اس کی دولت کا بتیسواں حصہ چوراسی ہزار دینار بنا۔" [1]

---

[1] مروج الذہب جلد ۲ - ص ۳۴۱

مسعودی، زید ابن ثابت اور یعلی ابن امیہ اور بعض دوسروں کے لیے بھی اتنی ہی دولت کا ذکر کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس قدر بے تحاشا دولت نہ زمین سے اُبلی اور نہ ہی آسمان سے برسی۔ جب تک اس طرح کی دولتمندی کے پہلو میں خوفناک قسم کی غربت نہ ہو اتنی دولت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے حضرت علیؑ خطبہ نمبر ۱۲۷ میں لوگوں کو دنیا پرستی سے ڈرانے کے بعد فرماتے ہیں:

"وقد اصبحتم فی زمن لایزداد الخیر فیہ الا ادبارا ولا الشر الا اقبالا ولا الشیطان فی ھلاک الناس الا طمعا فھٰذا اوان قویت عدتہ وعمت مکیدتہ وامکنت فریستہ۔ اضرب بطرفک حیث شئت من الناس فھل تبصر الا فقیرا یکابد فقراً او غنیا بدل نعمۃ اللہ کفراً او بخیلاً التخذ البخل بحق اللہ دفراً او متمرداً کان باذنہ عن سمع المواعظ وقراً این خیارکم وصلحاؤکم واین احرارکم وسمحاؤکم؟ واین المتورعون فی مکاسبھم والمتنزھون فی مذاھبھم؟"

"بے شک تم ایک ایسے دور سے گزر رہے ہو جس میں بھلائی کے قدم پیچھے ہٹ رہے ہیں اور بُرائی آگے بڑھ رہی ہے اور شیطان ہر لمحے تمھارے لالچ میں اضافہ کر رہا ہے۔ چنانچہ یہی وہ وقت ہے کہ اس کے (ہتھکنڈوں) کا ساز و سامان مضبوط ہو چکا ہے اور

اس کی سازشیں پھیل رہی ہیں۔ جدھر چاہو لوگوں پر نگاہ دوڑاؤ تم یہی دیکھو گے کہ ایک طرف کوئی فقیر فقر و فاقہ جھیل رہا ہے اور دوسری طرف دولت مند نعمتوں کو کفرانِ نعمت سے بدل رہا ہے اور کوئی بخیل اللہ کے حق کو دبا کر مال بڑھا رہا ہے اور کوئی سرکش پند و نصیحت سے کان بند کیے پڑا ہے۔ کہاں ہیں تمھارے نیک اور صالح افراد اور کہاں ہیں تمھارے عالی حوصلہ اور کریم النفس لوگ، کہاں ہیں کمائی میں ایمان برتنے والے، کہاں ہیں تمھارے صاحبانِ تقویٰ۔"

تعیّشات کی بدمستیاں

امیر المومنین علیہ السلام اپنے فرمودات میں ایک نکتہ بیان فرماتے ہیں جسے آپؑ نے "سکرِ نعمت" یعنی عیش و آرام و سکون کی مستی کا نام دیا ہے۔ اور جس کا نتیجہ "انتقام کی بلا" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

خطبہ نمبر ۱۴۹ میں فرماتے ہیں:

"ثم انکم معشر العرب اغراض بلایا قد اقتربت، فاتقوا سکرات النعمة واحذروا بوائق النقمة۔"

"اے گروہ عرب! تم ایسی ابتلاؤں کا نشانہ بننے والے ہو جو قریب پہنچ چکی ہیں۔ عیش و تنعم کی بدمستیوں سے بچو اور خدا کی تباہ کاریوں سے ڈرو۔"

اس کے بعد علی علیہ السلام ان بداعمالیوں کے دائمی نقصانات کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور خطبہ نمبر ۱۸۵ میں مسلمانوں کے لیے ایک پُر آشوب مستقبل کی پیش گوئی فرماتے ہیں:

"ذاك حيث تسكرون من غير شراب بل من النعمة والنعيم۔"

"یہ وہ زمانہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ اور مستی کا غلبہ ہوگا۔ شراب کی بدولت نہیں بلکہ نعمتوں اور عیش و عشرت کی وجہ سے۔"

ہاں۔ اسلامی دنیا میں بے تحاشا دولت کی آمد اور اس کی غیر منصفانہ تقسیم نے اسلامی معاشرے کو دنیا پرستی اور عیش پرستی کی قدیم بیماری میں مبتلا کر دیا۔

علیؑ نے اس مسئلے کا (جو عالم اسلام کے لیے عظیم خطرہ تھا) مقابلہ کیا اور اس موذی بیماری کی پیدائش کے ذمہ دار افراد پر تنقید فرمائی۔ آپؑ اپنی انفرادی زندگی اس صورت حال کے بالکل برعکس گزارتے تھے۔ جب آپؑ کو خلافت ملی تو آپؑ کے منصوبوں میں سر فہرست اسی صورت حال کا مقابلہ کرنا تھا۔

فرمانِ امامؑ کا عمومی پہلو

یہ تمہیدی گفتگو اس لیے پیش کی گئی تاکہ دنیا پرستی کے بارے میں اس دور کے مخصوص حالات کے پیش نظر امیر المومنینؑ کے فرمان کا خصوصی پہلو واضح ہو جائے۔

اس خصوصی پہلو کے علاوہ ایک عام پہلو بھی ہے جس کا تعلق اس دور سے نہیں بلکہ سارے زمانوں اور لوگوں سے ہے۔ اور تعلیم و تربیت کے اسلامی اصولوں کا ایک حصہ ہے ایک طرز فکر ہے جس کا سرچشمہ قرآن کریم ہے۔ نیز رسولِ خداؐ، امیر المومنینؑ اور ائمہ طاہرینؑ

اور مسلمان اکابرین کے فرامین میں اس کی جھلک موجود ہے۔ اس طرزِ فکر کی مکمل وضاحت ضروری ہے۔ ہماری گفتگو میں زیادہ تر امیر المومنینؑ کے فرمان کا عمومی پہلو مدِ نظر ہے۔ اس پہلو سے ہی ہر زمانے کے تمام لوگ فرمانِ علیؑ کے مخاطب قرار پاتے ہیں۔

ہر مکتبِ فکر کا مخصوص لہجہ

ہر مذہب اور مکتب فکر کا اپنا الگ لہجہ اور اپنی خاص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ کسی مکتب فکر کے نظریات اور مفاہیم کو سمجھنے کے لیے، اس کے خاص لہجے اور اصطلاحات سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسری طرف اس مکتب فکر کی خاص زبان اور اصطلاحات سمجھنے کے لیے پہلے یہ ضروری ہے۔ کہ زندگی اور کائنات کے بارے میں اس کے نظریات بالفاظِ دیگر اس کی "جہاں بینی" سے آگاہی حاصل کی جائے۔

زندگی اور خلقت کے بارے میں اسلام ایک واضح نظریے کا حامل ہے۔ اور مخصوص طرز فکر رکھتا ہے۔

کائنات کے بارے میں اسلامی نظریہ (جہاں بینی) کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ خلقت میں کوئی دوئی نہیں۔ اسلامی اور توحیدی نقطہ نظر سے کائنات دو حصوں "خوب" و "بد" میں منقسم نہیں ہوتی۔ یعنی ایسا نہیں کہ بعض مخلوقات اچھی ہیں اور ان کی خلقت ضروری تھی۔ لیکن بعض دیگر مخلوقات بُری اور ضرر رساں ہیں اور ان کو پیدا نہیں ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن پھر بھی وجود میں آگئیں۔

کائنات کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے یہ خیال کفر ہے اور اسلامی نظریۂ توحید کے منافی ہے۔ اسلامی فلسفے کی رو سے ہر چیز کی خلقت اچھائی، خوبی، حکمت اور حسنِ تدبیر پر مبنی ہے۔

ارشادِ رب العزت ہے:

"اَلَّذِیْٓ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَہٗ ۔" [1]

"اُس نے ہر چیز کو حُسن کے ساتھ بنایا ہے ۔"

"مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ ۔" [2]

"تم رحمٰن کی خلقت میں کسی طرح کا فرق نہ دیکھو گے ۔"

بنابریں دنیا کی مذمت کے بارے میں اسلام کے نظریے کا اشیاء کی خلقت سے کوئی ربط نہیں ۔ خالص توحید پر مبنی اسلامی جہاں بینی میں توحیدِ فاعلی پر خصوصی توجہ دی گئی ہے ۔ خدا کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ۔ ایسی جہاں بینی کی بنیاد بدی پر استوار نہیں ہو سکتی ۔ آسمان کی کج رفتاری وغیرہ کا نظریہ اسلامی تعلیمات کے مطابق نہیں ۔ پس سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذمّتِ دنیا سے مراد کس چیز کی مذمّت ہے؟

مذموم دُنیا سے مُراد

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مذمّتِ دُنیا سے مراد اس سے محبّت کی مذمّت ہے ۔ یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط بھی ۔ اگر محبّت سے مراد صرف جذباتی لگاؤ ہو تو مذمّت درست نہیں ۔ کیونکہ انسان قانون فطرت کی رو سے کئی ایک چیزوں کے ساتھ جذباتی میلان اور لگاؤ کے ساتھ پیدا ہوا ہے ۔ اور یہ بات اس کی سرشت میں شامل ہے ۔ یہ فطری جذبات خود اس کے پیدا کردہ نہیں ۔ نیز فضول بھی نہیں ۔ جس طرح انسانی جسم میں کوئی عضو فضول نہیں (حتیٰ کہ آپ ایک باریک رگ بھی جو زائد اور فضول ہو نہیں دکھا سکتے) اسی طرح کوئی بھی باہمی رابطہ، لگاؤ اور الفت

---

[1] سورہ سجدہ ۳۲ - آیت ۷

[2] سورہ ملک ۶۷ - آیت ۳

عبث نہیں۔ انسان کے تمام فطری جذبات اور میلانات کی کوئی نہ کوئی غرض اور حکمت ضرور موجود ہے۔

قرآن حکیم ان جذبات کو تدبیر و حکمتِ الٰہی کی نشانیاں قرار دیتا ہے:

"وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً۔"[1]

"اور اس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمھارا جوڑا تمھیں میں سے پیدا کیا ہے تاکہ تمھیں اس سے لذّت و سکون حاصل ہو اور پھر تمھارے درمیان محبت و رحمت قرار دی ہے۔"

یہ الفت اور لگاؤ انسان اور کائنات کے درمیان رابطے کے راستے ہیں۔ ان کے بغیر انسان اپنی ترقی اور ارتقار کی منازل طے نہیں کر سکتا۔ پس کائنات کا اسلامی تصور، جہاں ہمیں یہ اجازت نہیں دیتا کہ دنیا کو مذموم اور مردود سمجھیں اسی طرح اس بات کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ طبیعی رشتوں اور فطری میلانات کو (جو انسان اور بیرونی دنیا سے رابطے کا ذریعہ ہیں) بے کار اور روتی سمجھیں۔ یہ رشتے اور روابط کائنات کے مجموعی نظام کا ایک حصہ ہیں۔ خدا کے انبیار اور اولیار میں یہ فطری جذبات اور میلانات اعلیٰ پیمانے پر موجود تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ محبتِ دنیا سے مراد فطری میلانات اور لگاؤ نہیں بلکہ مراد دنیا اور مادی اشیار کا غلام بن جانا ہے۔ جس کا لازمہ رکود، جمود اور ہلاکت ہے۔ دنیا پرستی اسی کا نام ہے اور اسلام اس کا سخت مخالف ہے اور یہی وہ چیز ہے جو

---

[1] سورہ روم ۳۰ - آیت ۲۱

ارتقاء و تکامل کے فطری نظام کے منافی ہے اور اس کی مخالفت کائنات کے ارتقائی و تکاملی نظام کی حمایت ہے۔ اس مسئلے میں قرآن مجید کا بیان معجزانہ ہے۔ آنے والی سطور میں ہم اس بات کی وضاحت کریں گے۔

انسان اور کائنات کا رابطہ

گزشتہ گفتگو میں ہم نے واضح کیا کہ قرآن اور نہج البلاغہ کی نظر میں دنیا نہ ذاتی لحاظ سے مذموم ہے اور نہ ہی دنیا کے ساتھ انسان کا فطری میلان اور لگاؤ قبیح ہے۔ اسلامی مکتبِ فکر میں نہ دنیا کی خلقت عبث ہے نہ ہی انسان غلطی سے اور راستہ بھول کر اس دنیا میں پہنچا ہے۔

گزشتہ زمانہ میں ایسے مذاہب و مکاتبِ فکر موجود تھے اور بعض اب بھی ہیں جو فطری نظام کو بُری نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ موجودہ نظامِ کائنات کو مکمل نظام نہیں سمجھتے۔ نیز ایسے نظریات بھی ہیں جو دنیا میں انسان کی آمد کو کسی اشتباہ اور غلطی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ گویا کوئی غلطی سے راستہ بھٹک جائے۔ وہ انسان کو اس دنیا سے سو فیصد بے گانہ قرار دیتے ہیں۔ جس کا اس جہان سے کوئی رشتہ اور رابطہ نہیں بلکہ انسان کو اس دنیا کے قفس کا ایک قیدی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کی مثال یوسفؑ کی سی ہے جو اپنے بھائیوں کی دشمنی اور عداوت کے نتیجہ میں اس کنویں میں آپڑا ہے۔ پس انسان کی ساری کوشش اس زندان سے فرار اور اس کنویں سے باہر نکلنے کے لیے ہونی چاہیے۔

ظاہر ہے کہ جب انسان اور دنیا کی مثال قید خانے اور قیدی کی سی ہو۔ یوسفؑ اور کنویں کی مانند ہو تو پھر انسان کے سامنے صرف ایک ہی مقصد رہے گا اور وہ ہے اس قید سے نجات۔

اسلام کا نظریہ

اسلام کی نگاہ میں انسان اور کائنات کی نسبت قید خانے اور قیدی کی نہیں بلکہ کسان اور کھیت کی سی ہے[1] یا گھوڑے اور میدان کی سی ہے[2] یا سوداگر اور بازارِ تجارت کی سی ہے[3] یا عابد اور عبادت گاہ کی سی ہے[4]۔ اسلام کی نظر میں دنیا انسان کے لیے مدرسہ اور تربیت گاہ ہے۔

نہج البلاغہ میں ایک ایسے شخص کے ساتھ امیر المومنینؑ کی گفتگو مذکور ہے جو دنیا کی مذمت کرتا تھا۔ امیر المومنینؑ نے اس بات کی مذمت فرمائی اور اس کی غلطی کی جانب اشارہ فرمایا[5]۔ اس کا خیال تھا کہ دنیائے مذموم سے مراد یہی دنیا ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں۔ شیخ عطار نے اس واقعے کو "مصیبت نامہ" میں نظم کی صورت میں پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں:

آن یکے در پیشِ شیرِ دادگر
ذم دنیا کرد بسیاری مگر

۱۔ الدنیا مزرعۃ الآخرۃ (دنیا آخرت کی کھیتی ہے) حدیث نبویؐ

۲۔ الا وان الیوم المضمار وغداً السباق (آج کا دن تیاری کا ہے اور کل دوڑ کا) نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۸

۳۔ الدنیا ..... متجر اولیاء اللّٰہ (دنیا اولیاء اللہ کی تجارت گاہ ہے) نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱

۴۔ الدنیا ..... مسجد احباء اللّٰہ (دنیا دوستان خدا کے لیے عبادت کی جگہ ہے) نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱

۵۔ نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۱۳۱ - مذکورہ بالا جملے اس واقعہ کے ضمن میں بیان ہوئے ہیں۔

" کسی نے عادل شیر (حضرت علیؑ) کے سامنے دنیا کی بہت مذمت کی۔"

حیدرش گفتا کہ دنیا نیست بد
بد توئی زیرا کہ دوری از خرد

" مگر حیدرؑ نے جواب دیا کہ دُنیا بُری نہیں تم بُرے ہو کیونکہ تم عقل سے دور ہو"

ہست دنیا بر مثال کشت زار
ہم شب و ہم روز باید کشت و کار

" دنیا کی مثال ایک کھیتی کی ہے۔ دن و رات اس میں کھیتی باڑی اور محنت کرنی چاہیے۔"

زانکہ عز و دولت دین سر بہ سر
جملہ از دنیا توان برد اے پسر

" کیونکہ دین کی تمام عزت و دولت اسی دنیا سے کمائی جا سکتی ہے۔"

تخم امروزینہ فردا بر دھد
ور نکارد "اے دریغا" بر دھد

" آج کا بیج کل پھل دے گا۔ افسوس کہ کوئی بیج ہی نہ بوئے جو پھل حاصل ہو سکے۔"

پس نکوتر جای تو دنیای تُست
زانکہ دنیا توشہ عقبای تُست

" پس تیرے لیے بہترین جگہ تیری دنیا ہے۔ کیونکہ یہاں سے ہی آخرت کا توشہ جمع کرنا ہے۔"

تو بہ دنیا در، مشو مشغول خویش
لیک، در وی کار عقبا گیر پیش

" تو دنیا میں رہتے ہوئے خود اس میں کھو نہ جا۔ اور اسی دنیا میں آخرت کے کام کو پیش نظر رکھ۔"

چوں چنیں کردی تو را دنیا نکوست
پس برائے این تو دنیا دار دوست

"اور اگر ایسا کیا تو دنیا تیرے لیے اچھی ہے۔ پس اس مقصد کے لیے دنیا سے محبت کر۔"

ناصر خسرو علوی نے جو واقعاً حکیم الشعراء کہلائے جانے کا حقدار ہے اور فارسی کے سب سے زیادہ فصیح اور دیندار شعراء میں سے ہے۔ دنیا کی خوبی اور بدی کے بارے میں ایک نظم لکھی ہے جو اسلامی فکر کے بھی مطابق ہے اور حد سے زیادہ عمدہ اور لطیف بھی۔ یہاں اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ اشعار اس کے دیوان میں موجود ہیں نیز اس نے اپنی کتاب جامع الحکمتین میں بھی ان کو بیان کیا ہے۔ کہتا ہے:

جہانا! چہ در خورد و بایستہ ای
اگرچند باکس نپایستہ ای

" اے دنیا! تو کس قدر مناسب اور کس قدر ضروری ہے اگرچہ کہ تو کسی کے ساتھ پائیدار نہ رہے۔"

بظاہر، چو در دیدہ، خس، ناخوشی
بہ باطن، چو دو دیدہ بایستہ ای

" تو بظاہر آنکھ میں کانٹے کی طرح ناپسند ہے اور باطن میں دو آنکھوں کی طرح لازم ہے۔"

اگر بستہ ای را گہی بشکنی
شکستہ بسی نیز تو بستہ ای

"اگر کبھی تُو نے دو جُڑے ہوؤں کو جُدا کیا ہے تو کبھی دو بچھڑے ہوؤں کو ملا بھی دیا ہے۔"

چو آلودہ بینند ت آلودہ ای
ولیکن سوی شستگان شستہ ای

"اگر تجھے آلودہ لوگ دیکھیں تو تُو آلودہ ہے لیکن پاک لوگوں کے لیے پاک ہے۔"

کسی کو ترا می نکوہش کند
بگویش ہنوزم ندانستہ ای

"اگر کوئی تیری مذمّت کرے تو اس سے کہہ دے کہ تُو مجھے ابھی تک پہچان نہیں سکا۔"

ز من رستہ ای تو؛ اگر بخردی
چہ بنکوہی آن را کز آن رستہ ای

"مجھ ہی سے تُو آگے بڑھ سکتا ہے اگر تیرے پاس عقل ہو۔ ایسی چیز کی کیا مذمّت کہ جس کے ذریعہ آگے بڑھا جا سکتا ہے۔"

بہ من برگذر داد ایزد ترا
تو در رہ گذر پست چہ نشستہ ای؟

"اللہ نے تجھے مجھ پر سے گزارا ہے۔ تو کیوں اس پست رہ گزر کا ہو کر رہ گیا ہے۔"

زبہر تو ایزد درختی بکشت
کہ تو شاخی از بیخ او جستہ ای

"خدانے تیری خاطر ایک درخت اُگایا۔ کہ تو اس کی جڑ سے ایک شاخ بن کر اُبھرا۔"

اگر کژ براو رُستہ ای سوختی
وگر راست بررُستہ ای رَستہ ای

"اب اگر یہ شاخ کج نکلی تو جلائی جائے گی اور اگر سیدھی نکلی تو نجات پائے گی۔"

بسوزد بلی؛ ہر کسی چوب کژ
نپرسد کہ بادام یا پستہ ای؟

"ہر کج شاخ جلانے ہی کے کام آتی ہے۔ کوئی نہیں پوچھتا کہ یہ بادام کی ہے یا پستہ کی۔"

تو تیر خدای سوی دُشمنش
بہ تیرش چرا خویشتن خستہ ای؟!

"اے دنیا تو خدا کا اپنے دشمن کی جانب پھینکا جانے والا تیر ہے اس تیر ہونے پر کیوں نالاں ہے۔"

اب جبکہ یہ معلوم ہوا کہ انسان اور دنیا کے باہمی ربط کی مثال کسان اور کھیت، تاجر و بازار اور عابد و معبد کی سی ہے۔ پس انسان دنیا کے معاملے میں بے گانہ اور گوشہ نشین نہیں بن سکتا۔ یہاں انسان کے ہر فطری میلان میں ایک حکمت، مصلحت اور مقصد پوشیدہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ کشش، لگاؤ اور جاذبیت پوری دنیا پر چھائی ہوئی ہے۔ کائنات کے ذرّے ایک خاص حساب سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور ایک دوسرے کی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں۔ ذروں کا ایک دوسرے کو کھینچنا اور ان کی باہمی کشش حکمت سے بھرپور ایک بامقصد ہدف رکھتی ہے۔

صرف انسان ہی پر منحصر نہیں بلکہ کائنات کا کوئی ذرہ بھی میلان یا لگاؤ سے خالی نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان باقی اشیاء کے برعکس اپنے میلانات سے آگاہ ہوتا ہے۔ وحشی کرمانی کہتا ہے:

یکی میل است در ہر ذرہ رقاص
کشاں ہر ذرہ را تا مقصد خاص

"ہر ذرہ میں ایک کشش پائی جاتی ہے کہ جو اسے ایک خاص مقصد تک لے جاتی ہے۔"

رساند گلشنے را تا بہ گلشن
دواند گلخنے را تا بہ گلخن

"یہ کشش باغبان کو گلشن اور آگ لگانے والے کو آتش دان تک لے جاتی ہے۔"

ز آتش تا بہ باد، از آب تا خاک
ز زیر ماہ تا بالای افلاک

"آگ سے ہوا تک، پانی سے خاک تک اور افلاک کی بلندیوں تک۔"

ہمیں میل است اگر دانی ہمی میل
جنیبت در جنیبت، خیل در خیل

" اگر جانو تو یہی میل و رغبت ہے کہ جو گھوڑے کو گھوڑے سے اور خچر کو خچر سے ملاتی ہے ۔"

ازیں میل است ہر جنبش کہ بینی
بہ جسم آسمانی تا زمینی

" ہر حرکت جو تو دیکھتا ہے اسی کشش کا نتیجہ ہے ۔ آسمانی اجرام سے لے کر زمینی اجسام تک ۔"

پس اسلام کے نقطۂ نظر سے نہ دنیا کی خلقت عبث ہے نہ انسان غلطی سے دنیا میں آیا ہے ۔ اور نہ ہی انسان کے فطری اور طبیعی جذبات اور میلانات کوئی قباحت رکھتے ہیں ۔ پس وہ کیا چیز ہے جو قرآن اور نہج البلاغہ کی رو سے مذموم اور ممنوع ہے ۔

اس سوال کے جواب سے پہلے یہاں ایک تمہیدی بیان ضروری ہے ۔

انسان کی ایک خصلت یہ ہے کہ وہ آیڈیل اور مثالی زندگی کا طالب ہوتا ہے ۔ وہ ایک ایسی چیز کا متلاشی ہوتا ہے جس سے اس کا تعلق عام ڈگر سے ہٹ کر اور غیر معمولی ہو ۔ بہ عبارتِ دیگر انسان کی طینت میں پرستش ، طلب اور تقدیس کا جذبہ موجود ہے ۔ وہ ایک ایسی چیز کی جستجو میں ہوتا ہے جسے اپنی تمناؤں کی آخری منزل قرار دے اور جو اس کے لیے سب کچھ ہو ۔

اس مقام پر اگر انسان کی صحیح رہنمائی نہ ہو اور وہ اپنی حفاظت نہ کر سکے تو اشیاء کے ساتھ اس کا لگاؤ " تعلق " اور " وابستگی " کی صورت اختیار کر جاتا ہے ۔ حرکت ، فعالیت ، تگ و دو اور حریت ، جمود ، رکود اور اسیری میں بدل جاتی ہیں ۔

یہ ہے وہ چیز جو ممنوع ہے۔ کائنات کے ارتقائی نظام کے برخلاف ہے اور نقص و نیستی کا سفر ہے نہ کہ کمال اور زندگی کا۔ یہی وہ امر ہے جو انسان کے لیے آفت اور خطرناک بیماری ہے۔ اور یہی وہ خطرہ ہے جس سے قرآن اور نہج البلاغہ مسلسل ہوشیار و خبردار کرتے ہیں۔

بے شک اسلام، مادی دنیا اور اس میں زندگی بسر کرنے کو (اگرچہ اعلیٰ پیمانے ہی پر کیوں نہ ہو) انسانی تمناؤں اور خواہشات کی آخری منزل بننے کے قابل نہیں سمجھتا۔ کیونکہ کائنات کے بارے میں اسلامی طرز فکر کی رو سے ابدی زندگی کا آغاز اس دُنیوی زندگی کے بعد ہوگا۔ جس میں انسان کی خوش بختی اور بدبختی اس دنیا میں اس کی نیکیوں اور برائیوں کے نتیجہ پر منحصر ہوگی۔ دیگر یہ کہ انسان کا مقام اور عظیم انسانی اقدار اس بات سے کہیں زیادہ بلند و برتر ہیں کہ وہ خود کو اس دنیا کے ساتھ وابستہ نیز اس کا اسیر و غلام بنالے۔

اسی لیے حضرت علی علیہ السلام بار بار اس بات کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ دنیا اچھی جگہ ہے اس شخص کے لیے جو یہ جان لے کہ یہ ہمیشہ رہنے کی جگہ نہیں بلکہ ایک گزرگاہ اور ستانے کا مقام ہے:

"ولَنِعْمَ دَارٌ مَالَمْ یَرْضَ بِہٖ دَاراً" [۱]

"بہت اچھی جگہ ہے دنیا لیکن اسی کے لیے جو اسے اپنا گھر قرار نہ دے۔"

"الدنیا دار مجاز لادار قرار نخلوا من ممرکم لمقرکم" [۲]

۱؎ نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۲۰

۲؎ نہج البلاغہ خطبہ نمبر ۲۰۱

"دنیا ایک کاروان سرا ہے نہ کہ اصلی گھر اور ہمیشہ رہنے کی جگہ۔"

انسانی مکاتبِ فکر کی رو سے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ہر وہ چیز جو انسان کو اپنا اسیر بنالے، اپنے ہی میں محو کرلے۔ انسانی شخصیت کی مخالف ہے کیونکہ اس طرح یہ چیز انسان کے رکود و جمود کا سبب بنتی ہے۔ کمال کی طرف انسان کا سفر لامتناہی ہے اور اس راہ میں ہر قسم کی سُستی، رکود اور وابستگی اس کی ضد ہے۔ ہمیں بھی اس مسئلے میں کوئی شک نہیں اور اسے مکمل طور پر قبول کرتے ہیں۔ لیکن ہماری بحث دو دوسرے نکات پر ہے:

ایک تو یہ کہ کیا انسان اور کائنات کے بارے میں قرآن اور قرآن کی متابعت میں نہج البلاغہ بھی کوئی ایسا نظریہ رکھتی ہے؟ کیا جس چیز کی قرآن مذمّت کرتا ہے وہ دنیا کو منزلِ اصلی سمجھنا اور اسی میں کھو جانا ہے جس کا نتیجہ رکود، ٹھہراؤ، جمود اور فنا ہے نیز یہ کوشش تحرک اور ارتقار کی ضد ہے؟ کیا قرآن ہر قسم کے دُنیوی تعلق اور رابطے کی (بشرطیکہ وہ انسان کا مقصدِ اصلی اور باعثِ رکود نہ بنے) مذمت نہیں کرتا؟

دوسرا یہ کہ اگر کسی چیز سے وابستگی اور اسے مقصودِ اصلی قرار دینا انسان کی اسیری اور نتیجۃً اس کے قوتِ عمل کے رکود و جمود کا باعث ہے تو پھر اس امر میں فرق نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ چیز خدا کو پسند بھی ہے یا نہیں؟

قرآن ہر طرح کی قید و بندگی کی نفی کرتا ہے اور ہر قسم کی انسانی اور معنوی آزادی کی دعوت دیتا ہے لیکن خدا سے وابستگی اور اس کی بندگی کی کبھی نفی نہیں کرتا۔ اور خدا سے آزاد ہو کر انسانی آزادی کے کمال تک پہنچنے کی دعوت نہیں دیتا۔ بلکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کی دعوت کی بنیاد غیر اللہ سے آزادی اور خدا کی اطاعت نیز غیر اللہ کی اطاعت سے انکار اور خدا کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے پر مبنی ہے۔

کلمہ لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہ جو اسلام کی بنیاد ہے۔ ایک چیز کی نفی اور دوسری کے اثبات، ایک کے سلب دوسری کے ایجاب، ایک سے کفر دوسرے پر ایمان اور ایک کی نافرمانی اور دوسرے کی اطاعت سے عبارت ہے۔ یعنی نفی، سلب، کفر اور نافرمانی غیر اللہ کے معاملے ہیں اور اثبات و ایجاب و ایمان و اطاعت خدا کے معاملے ہیں۔

کلمۂ شہادت یعنی اسلام کی پہلی شہادت صرف "نہیں" سے عبارت نہیں اور نہ فقط "ہاں" سے بلکہ مرکب ہے "نہیں" اور "ہاں" کا۔

اگر انسانیت کا کمال اور انسانی شخصیت کا ارتقار اس بات کا طالب ہو کہ انسان ہر قید اور ہر اطاعت و بندگی سے آزاد ہو اور ہر چیز کی نافرمانی کرے اور آزاد رہے۔ اور ہر "ہاں" کی نفی کرے۔ اور کامل آزادی کے حصول کے لیے سراسر "نہ" بن جائے (جیساکہ EXENTIALISIAM کہتا ہے) تو پھر کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ چیز خدا ہو یا غیرِ خدا؟ اور اگر غرض یہ ہو کہ انسان کسی کی اطاعت، غلامی اور قید قبول کرے اور ایک حد سے آگے نہ بڑھے تو یہاں بھی کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ چیز خدا ہو یا غیر خدا؟ یا نہیں۔ بلکہ فرق ہے۔ خدا کے آئیڈیل قرار پانے اور غیر خدا کے آئیڈیل بننے میں۔ فقط خدا کی ذات وہ ہے جس کی بندگی عینِ آزادی ہے۔ اور اس میں فنا ہو جانا عین زندگی ہے۔ پس اگر بات یہ ہے تو اس کی بنیاد کیا ہے؟ اور اس کی توجیہ کیسے ممکن ہے؟

میرے خیال میں اس مقام پر ہمارا روشن ترین انسانی اور اسلامی تعلیمات کے ایک نکتہ سے سامنا ہوا ہے۔ یہ ان مقامات میں سے ایک ہے جہاں اسلامی نظریہ کی عظمت و بلندی اور دوسرے افکار و نظریات کی پستی واضح ہو جاتی ہے۔ آنے والی سطور میں ہم اس سوال کا جواب دیں گے۔

دُنیا: قرآن اور نہج البلاغہ کی نظر میں

گزشتہ سطور میں ہم نے ذکر کیا کہ انسان اور دنیا کے باہمی ربط کے معاملے میں اسلامی نقطۂ نظر سے جو چیز ممنوع ہے اور انسانیت کے لیے آفت و بیماری شمار کی جاتی ہے۔ نیز اسلامی تعلیمات میں اس کی شدید مخالفت ہوئی ہے وہ ہے انسان کا دُنیا کے ساتھ بندھ جانا نہ یہ کہ دنیا سے رابطہ رکھنا۔ دنیا کی غلامی ممنوع ہے نہ کہ آزاد زندگی۔ دُنیا کو منزل اور مقصد اصلی سمجھنا مذموم ہے نہ کہ وسیلہ اور ذریعہ قرار دینا۔

انسان اور دنیا کا باہمی رابطہ اگر اس قسم کا ہو کہ انسان دُنیا کا بندہ ہو کر رہ جائے تو یہ تمام بلند انسانی اقدار کی نابودی اور تباہی کا باعث ہے۔ انسان کی قدر و قیمت کا دار و مدار ان اشیاء کے کمال پر ہے جن کی اسے جستجو ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر (مثال کے طور پر) کسی انسان کا اصلی ہدف محض پیٹ کے دوزخ کو بھرنا ہو اور اس کی تمام جدو جہد اسی پر مرکوز ہو تو اس انسان کی قیمت "پیٹ" سے زیادہ نہیں۔ اسی لیے امیر المومنینؑ فرماتے ہیں:

"جس شخص کا مقصد اصلی اپنا پیٹ بھرنا ہو، اس کی قدر و قیمت اسی چیز کے برابر ہے جو پیٹ سے نکلتی ہے۔"

ساری بات اسی نکتے میں ہے کہ انسان اور دنیا کا رابطہ کیسا ہو؟ اس کی صورت کیا ہو؟ ایک صورت میں انسان ختم اور دنیا پر قربان ہو جاتا ہے اور قرآن کے الفاظ میں (اس بات کے پیشِ نظر کہ ہر طالب اپنے مطلوب و مقصود سے پست تر ہوتا ہے) اسفل سافلین بن جاتا ہے۔ یعنی دنیا کی سب سے پست ترین اور حقیر ترین مخلوق بن جاتا ہے۔ اس کی تمام قیمتی انسانی خصوصیات خاک میں مل جاتی ہیں۔ اس کے برعکس دوسری صورت میں دنیا اور دنیوی اشیاء انسان پر قربان ہو جاتی ہیں۔ اور دُنیا انسان

کی خادم ہو جاتی ہے۔ انسان اپنی عظیم قدر و قیمت حاصل کر لیتا ہے۔ اسی لیے حدیثِ قدسی میں آیا ہے:

"یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلک وخلقتک لاجلی۔"

"تمام چیزیں انسان کے لیے بنائی گئی ہیں۔ لیکن انسان خدا کے لیے"۔

گزشتہ سطور میں ہم نے نہج البلاغہ کی دو عبارات کو نقل کیا (اس بات کی تائید میں کہ جس چیز کی نہج البلاغہ نے مذمت کی ہے وہ انسان کا دنیا میں پھنس کر رہ جانا اور اسی کو مقصد بنانا وغیرہ ہے)

اب ہم خود قرآن سے کچھ مثالیں پیش کریں گے اور اس کے بعد نہج البلاغہ سے چند نمونوں کا تذکرہ کریں گے۔

انسان اور دنیا کے تعلق و ربط کے بارے میں قرآن کی آیات دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کی حیثیت دوسری قسم کی آیات کے مقابلے میں تمہیدی اور مقدماتی ہے حقیقتاً پہلی قسم کی حیثیت ایک قیاس کے صغریٰ و کبریٰ کی سی ہے اور دوسری قسم کی حیثیت نتیجے کی۔

پہلی قسم ان آیات پر مشتمل ہے جو دنیا کی ناپائیداری کو بیان کرتی ہیں۔ ان آیات میں مادی اشیاء کی ناپائیدار اور زوال پذیر حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ گھاس کی مثال پیش کی جاتی ہے کہ زمین سے اگتی ہے۔ شروع شروع میں تو سرسبز و شاداب ہوتی ہے لیکن کچھ عرصے بعد زرد اور خشک ہو جاتی ہے۔ حالات کے تھپیڑے اس کے ٹکڑے کر دیتے ہیں اور وہ ہوا میں منتشر ہو جاتی ہے۔ یہاں آ کے فرماتا ہے کہ یہ ہے دنیوی زندگی کی مثال۔

صاف ظاہر ہے کہ انسان خواہ چاہے یا نہ چاہے، مادی زندگی کے لحاظ سے

اس کی حیثیت ایک گھاس کے تنکے سے زیادہ نہیں، کیونکہ ایک ایسا ہی اٹل انجام اس کا منتظر ہے۔

اگر ہم چاہیں کہ انسان حقیقت پسندانہ سوچ اختیار کرے نہ کہ توہمات کا راستہ۔ نیز اگر انسان اشیاء کی حقیقت سے آشنا ہو کر ہی سعادت کی منزل حاصل کرسکتا ہے نہ کہ توہمات اور خام خیالیوں سے تو پھر چاہیے کہ ہمیشہ مذکورہ حقیقت کو مدنظر رکھیں اور اس سے غافل نہ ہوں۔

اس قسم کی آیات اس بات کی تمہید ہیں کہ انسان مادی اشیاء کو مقصودِ اصلی قرار نہ دے اور ان کی پرستش نہ کرے۔

ان آیات کے ساتھ ساتھ بلکہ ان کے ضمن میں اس نکتے کی یاد دہانی بھی ہوتی ہے کہ اے انسان! ایک دوسری دنیا بھی ہے جو پائیدار، لافانی اور ابدی ہے۔ یہ نہ سمجھنا کہ جو کچھ ہے وہ یہی ناپائیدار دُنیا ہے (جو ہدف بننے کے قابل نہیں) پس زندگی فضول اور عبث ہے۔

دوسری قسم کی آیات وہ ہیں جو صاف طور پر دنیا کے ساتھ انسانی رابطے کی کیفیت کو بیان کرتی ہیں۔ انہی آیات میں ہم واضح طور پر مشاہدہ کرتے ہیں کہ دنیا کے ساتھ رابطہ مذموم اور ممنوع تب ہے جبکہ انسان ناپائیدار اور فانی دنیا سے دل لگائے اور اس کا اسیر و غلام بن جائے۔ اس پر کفایت کرے اور اسی پر راضی ہو جائے۔ یہ آیات اس سلسلے میں قرآنی اصول کی حقیقت کو واضح کرتی ہیں:

(۱) ـــــ "اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ۚ وَالْبٰقِیٰتُ الصّٰلِحٰتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَّخَیْرٌ اَمَلًا"[1]

---

[1] سورہ کہف ۱۸ - آیت ۴۶

"مال اور اولاد دنیوی زندگی کی رونقیں ہیں، لیکن باقی رہنے
والے نیک اعمال خدا کی نظر میں زیادہ بہتر ہیں۔ ثوابِ
اخروی کے لحاظ سے اور اس نقطۂ نظر سے کہ انسان ان سے
دل لگائے اور انھیں اپنا مقصد قرار دے۔"

ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ اس آیت میں انسان کی اہم ترین تمنا اور مقصودِ اصلی کی بات ہو رہی ہے۔ مقصودِ اصلی وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے لیے انسان زندہ ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی بے مقصد اور فضول ہے۔

(۲) ——— "اِنَّ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا وَرَضُوْا بِالْحَیٰوۃِ
الدُّنْیَا وَاطْمَاَنُّوْا بِھَا وَالَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ
اٰیٰتِنَا غٰفِلُوْنَ "[1]

"جو ہمارے ساتھ ملاقات کی امید نہیں رکھتے (وہ یہ سمجھتے ہیں
کہ دوسری دنیا جس میں پردے ہٹ جائیں اور حقائق آشکار
ہو جائیں موجود نہیں) اور راضی ہیں اسی دنیا پر اور اسی پر
اکتفا و قناعت کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ہماری نشانیوں
سے غافل ہیں۔"

اس آیت میں جس چیز کی مذمت کی گئی ہے۔ وہ ہے دوسری دنیا پر اعتقاد نہ رکھنا۔ اسی مادی دنیا پر راضی ہونا اور اسی پر اکتفا و قناعت کرنا۔

(۳) ——— فَاَعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلّٰی ۵ۙ عَنْ ذِکْرِنَا وَلَمْ
یُرِدْ اِلَّا الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا ○ ذٰلِکَ مَبْلَغُھُمْ

---

[1] سورہ یونس ۱۰۔ آیت ۷

من العلم ۔" [1]

"ان لوگوں سے منہ موڑ لو جنھوں نے ہماری یاد سے منہ موڑ لیا ہے اور ان کے سامنے دنیا کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔ اور یہی ان کے علم کی آخری منزل ہے ۔"

(۴) ——— وَفَرِحُوا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ؕ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا مَتَاعٌ ۔" [2]

"وہ دنیا کی زندگی سے خوش اور راضی ہیں، حالانکہ دنیوی زندگی آخرت کے مقابلے میں بہت معمولی ہے ۔"

(۵) ——— يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚۖ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ ۔" [3]

"وہ دنیوی زندگی کے بعض ظاہری حالات سے ہی آگاہ ہیں اور آخرت سے بے خبر اور جاہل ہیں ۔"

بعض دوسری آیتوں سے بھی یہی بات بخوبی معلوم ہوتی ہے ۔ ان تمام آیات میں انسان اور جہان کے معاملے میں جس چیز کی نہی کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ دنیا انسانی تمناؤں کی آخری منزل نہ ہو۔ انسان دنیوی زندگی سے مطمئن و راضی اور اسی پر قانع نہ ہو دنیا کے ساتھ انسان کا یہی رابطہ (بجائے اس کے کہ دنیا کو انسان کا خادم بنائے) انسان کو دنیا پر قربان کر دیتا ہے اور انسان کو منزلِ انسانیت سے نیچے گرا دیتا ہے ۔

---

[1] سورہ نجم ۵۳ - آیت ۲۹-۳۰

[2] سورہ رعد ۱۳ - آیت ۲۶

[3] سورہ روم ۳۰ - آیت ۷

نہج البلاغہ میں بھی قرآن کی طرح یہی دو اقسام نظر آتی ہیں۔ فرمودات کی پہلی قسم میں (جن کی تعداد زیادہ ہے) باریک موشگافیوں، فصیح و بلیغ تشبیہوں، کنایوں اور استعاروں نیز موثر انداز کے ذریعے دنیا کی ناپائیداری اور اس کے قابل محبت نہ ہونے کی تشریح کی گئی ہے۔

فرمودات کی دوسری قسم نتیجہ اخذ کرنے کا کام دیتی ہے۔ بالکل انہی مذکورہ بالا آیات قرآنی کی طرح۔

خطبہ نمبر ۳۲ میں پہلے تو لوگوں کو دو حصوں (اہلِ دنیا اور اہلِ آخرت) میں تقسیم فرماتے ہیں۔ پھر اہلِ دنیا کی چار اقسام بیان کرتے ہیں۔

پہلی قسم۔ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو پُرامن اور بھیڑ صفت ہیں۔ جن سے کسی قسم کا ظاہری یا پوشیدہ و پُرفریب نقصان لوگوں کو نہیں پہنچتا۔ لیکن محض اس وجہ سے کہ ان میں اس بات کی صلاحیت ہی نہیں۔ وہ اس کی آرزو تو رکھتے ہیں لیکن طاقت نہیں رکھتے۔

دوسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اس کی آرزو رکھتے ہیں اور اس پر قادر بھی ہیں۔ خوب کمر باندھ کر مال و دولت جمع کرتے ہیں۔ پھر حکومت و اقتدار و مقام حاصل کر لیتے ہیں اور ہر قسم کی بُرائی کے مرتکب ہوتے ہیں۔

تیسری قسم ان بھیڑ یا صفت لوگوں پر مشتمل ہے جو بظاہر بھیڑ کے لباس میں ہوتے ہیں گندم نما جو فروش ہیں۔ وہ دنیا پرست ہیں لیکن دین کے پردے میں۔ اظہار تقدس کے لیے سر جھکا کر چلتے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے قدم اٹھا کر کپڑوں کو سمیٹ کر چلتے ہیں۔ لوگوں کے ساتھ یوں سلوک کرتے ہیں کہ لوگ ان کے گرویدہ ہو جاتے ہیں اور لوگوں کی امانتوں کے امین بن جاتے ہیں۔

چوتھی قسم ان لوگوں کی ہے جو لیڈری اور قیادت کی آتش شوق میں جلتے رہتے ہیں لیکن نفس کی پستی ان کو گوشہ نشین بنا دیتی ہے اور اس حقارت کو چھپانے کے لیے

زاھدوں کا روپ دھار لیتے ہیں۔

علی علیہ السلام ان چاروں اقسام کے لوگوں کو مجموعی طور پر ایک ہی گروہ قرار دیتے ہیں اگرچہ ان چاروں میں امارت و غربت، طرز و روش اور روحانی استعداد کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ لیکن آپؑ کی نظر میں یہ سب "اہل دنیا" ہیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ ان سب میں ایک صفت مشترک ہے۔ اور وہ یہ کہ ان سب کو دنیا نے اپنے جال میں پھنسا لیا ہے۔ اور ان سے طاقتِ پرواز سلب کر لی ہے۔ یہ سب دنیا کے اسیر اور غلام ہیں۔

خطبے کے آخر میں ان کے مخالف گروہ (اہل آخرت) کی تعریف فرماتے ہیں۔ کہتے ہیں:

"وَلَبِئْسَ الْمَتْجَرُ اَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا"

یہ بہت گھاٹے کا سودا ہے کہ تو دنیا کو اپنے نفس کی قیمت قرار دے۔ (اور دنیا کو اپنی انسانیت کے عوض حاصل کرے۔)

ناصر خسرو اس بارے میں کہتا ہے:

تیز نگیرد جہان، شکار مرا
نیست دگر با غمانش کار مرا

"دنیا مجھے اپنے شکار کے طور پر نہیں پکڑ سکتی۔ کیونکہ میرا اس کے غموں سے کوئی سروکار نہیں۔"

لاجرم اکنوں، جہان شکار من است
گرچہ ہمی داشت او، شکار مرا

"ناگزیر طور پر اب دنیا میری شکار ہے گرچہ پہلے میں اس کا شکار تھا۔"

گرچہ ہمی غلق را فکار کند
گرد نیارد جہان فکار مرا

"گرچہ یہ سب خلق کو مضطرب و فکرمند کرتی ہے لیکن پھر بھی میرے افکار کے نزدیک نہیں پہنچ سکتی۔"

جان من از روزگار برتر شد
بیم نیاید زروزگار مرا

"میری روح عالمِ روزگار سے بالاتر ہو چکی ہے۔ اس لیے مجھے اب دنیا کا کوئی خوف نہیں رہا۔"

ہم پیشوایانِ دین کے فرمودات میں اس بات کا بار بار مشاہدہ کرتے ہیں کہ اصل موضوع بحث دنیا پر انسانیت کے قربان ہونے کا ہے۔ وہی انسانیت جسے کسی قیمت پر بھی قربان اور ضائع نہیں کیا جا سکتا۔

امیرالمومنینؑ، امام حسنؑ کے نام اپنی مشہور وصیت میں (جو نہج البلاغہ کے خطوط میں مذکور ہے) فرماتے ہیں:

"اکرم نفسک من کل دنیۃ فانک لن تعتاض بما تبذل من نفسک ثمناً۔"

"اپنے نفس کو پستیوں اور ذلتوں سے پاک رکھو۔ کیونکہ تیرے نفس کی کوئی قیمت لگائی نہیں جا سکتی۔"

بحارالانوار میں امام صادقؑ سے مروی ہے:

"اثامن بالنفس النفیسۃ ربھا
ولیس لھا فی الخلق کلھم ثمن

"میری گرانقدر انسانی حیثیت کا سودا صرف اپنے رب کے

ساتھ ہی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ کائنات کی کوئی چیز
اس کی قیمت نہیں بن سکتی۔"

تحف العقول میں نقل ہوا ہے کہ:

"ایک دفعہ امام سجاد علیہ السلام سے سوال ہوا کہ سب سے بڑا
انسان کون ہے؟" فرمایا "وہ جو پوری دنیا کو اپنے مقابلے میں
کچھ نہ سمجھے۔"

اس مضمون کی بہت سی روایات موجود ہیں جن کا تذکرہ ہم یہاں طوالت
کے خوف سے نہیں کر رہے۔

قرآن، نہج البلاغہ اور ائمہ معصومینؑ کے دیگر فرمودات میں غور و فکر سے
یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے دنیا کی قدر و قیمت نہیں گھٹائی ہے بلکہ انسان کی
قدر و قیمت کو بلند کیا ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ دنیا انسان کے لیے ہو نہ کہ انسان دنیا
کے لیے۔ اسلام کا مقصد انسان کی حیثیت کو زندہ کرنا ہے نہ کہ دنیا کی حیثیت کو
گھٹانا ہے!

حریت اور غلامی

نہج البلاغہ اور دُنیا پرستی کی بحث طول پکڑ گئی۔ ایک نکتہ باقی رہ
گیا ہے جس سے چشم پوشی مناسب نہیں۔ نیز ہم نے اسے سوال کی صورت میں پہلے ذکر
کیا ہے۔ لیکن اس کا جواب نہیں دیا۔

وہ نکتہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے ساتھ روحانی و ذہنی تعلق و وابستگی
ایک قسم کی بیماری اور حیثیتِ انسانی کی بربادی کے مترادف ہے نیز رکود و جمود کا

باعث ہے تو پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ وہ چیز مادی ہو یا معنوی، دنیوی ہو یا اُخروی۔ بالفاظِ دیگر خدائی ہو یا غیر خدائی۔

اگر دنیا اور مادیات سے پرہیز کی حکمت اسلام کے نزدیک انسان کی شخصیت، حیثیت اور اس کی آزادی نیز رکود و جمود سے نجات ہے تو چاہیئے یہ کہ اسلام "آزادیٔ مطلق" (یعنی بلا قید و شرط اور مکمل آزادی) کی دعوت دے۔ اور ہر قسم کی پابندی اور وابستگی کو کفر قرار دے۔ جیسا کہ بعض جدید فلسفیانہ نظریات (جو آزادی کو انسانی شخصیت کی بنیادی شرط قرار دیتے ہیں) میں اسی بات کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

ان نظریات کے مطابق انسان کی انسانیت اور حیثیت عبارت ہے ہر قسم کی وابستگی اور ہر پابندی کے خلاف بغاوت اور ان سے آزادی سے (بغیر کسی استثنار کے)۔ ان نظریات کی رو سے کسی بھی قسم کی شرائط کی پابندی اور ہر قسم کی وابستگی انسان کی حقیقی حیثیت کے منافی اور اپنی "خودی" سے بے گانگی شمار ہوگی۔

ان کا خیال یہ ہے کہ انسان اس وقت حقیقی انسان نیز انسانی خصوصیات کا حامل ہو سکتا ہے جب وہ اطاعت و تسلیم سے آزاد ہو۔ کسی چیز کے ساتھ انسان کی وابستگی اور شیفتگی کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز انسان کی توجہ اپنی طرف جلب کر لیتی ہے اور اسے اپنے آپ سے بے گانہ بنا دیتی ہے۔ نتیجۃً یہ آزاد و آگاہ انسان اور اس کی شخصیت (جو آزادی اور آگاہی سے عبارت ہے) خود فراموشی اور اسیری و بندگی کا شکار ہو جاتی ہے۔ وہ خود فراموشی کی وجہ سے انسانی اقدار کو بھول جاتا ہے اور اسارت و غلامی کے باعث فعالیت و ترقی سے محروم اور رکود کا شکار ہو جاتا ہے۔

اگر دنیا پرستی کی مخالفت کا اسلامی فلسفہ انسانی شخصیت کا احیاء ہے تو ضروری ہے کہ اسلام ہر قسم کی پرستش اور پابندی کی روک تھام کرے۔ حالانکہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اسلام مادیات سے رہائی کو معنویات کی پابندی کا مقدمہ

سمجھتا ہے ۔نیز دنیا سے آزادی کو امر آخرت کی پابندی اور ترک مادیات کو باعث حصولِ خدا قرار دیتا ہے ۔

عرفان بھی (جو ہر قسم کی دل بستگی اور وابستگی سے آزادی و رہائی کا مدعی ہے) آزادی کے معاملے میں ایک چیز کو مستثنیٰ قرار دیتا ہے ۔

حافظ کہتا ہے:

غلامِ ہمتِ آنم کہ زیرِ چرخِ کبود
زہرچہ رنگِ تعلق پزیرد آزاد است

" میں اس شخص کی ہمت کا غلام ہوں کہ جو اس نیلے آسمان کے نیچے ہر قسم کے تعلقات و روابط سے آزاد ہے ۔"

مگر تعلق خاطر بہ ماہ رخساری
کہ خاطر از ہمہ غم ہا بہ مہر او شاد است

" لیکن ایک تعلق کہ جو اس کے چاند جیسے رخسار کی فکر میں ہے کہ اس فکر میں سارے غم اس کی محبت سے خوشیاں ہیں ۔"

فاش می گویم و از گفتۂ خود دلشادم
بندۂ عشقم و از ہر دو جہاں آزادم

" کھل کے کہتا ہوں اور اپنے کہنے سے خوش ہوں عشق کا بندہ ہوں اور دونوں جہانوں سے آزاد ہوں ۔"

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار
چکنم حرف دگر یاد نداد استادم

"میرے دل کی تختی پر سوائے یار کی قامت کے الف کے کچھ بھی نہیں۔
کیا کروں کہ اس الف کے سوا میرے استاد نے کوئی دوسرا حرف سکھایا ہی نہیں۔"

عرفان کے نقطہ نظر سے چاہیے تو یہ کہ انسان دونوں جہان سے آزاد ہو لیکن عشق کی غلامی ضروری ہے۔ دل کی تختی ہر تحریر سے خالی ہو سوائے الفِ قامتِ یار کے۔ کسی چیز سے لگاؤ نہ رکھے سوائے ایک ماہ رخ کے۔ جس کے طفیل کوئی غم اثر نہ کرے ـــ یعنی خدا۔

ہیومن فلاسفی کی رو سے عرفان جس آزادی کی بات کرتا ہے وہ انسان کے لیے بے کار ہے۔ کیونکہ آزادی ایک نسبی چیز ہے۔ ہر چیز سے آزادی کا ایک ہی ہدف ہے۔ اسارت بہر حال اسارت ہے۔ وابستگی آخر وابستگی ہے۔ خواہ اس کی وجہ کچھ بھی ہو۔ یہ ہے وہ سوال جو بعض جدید فلسفی نظریات کے حامیوں کے ذہن میں اُٹھتا ہے۔

ہم اس نکتے کو پوری طرح واضح کرنے کے لیے بعض فلسفیانہ مسائل کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں۔

اولاً یہ کہ ممکن ہے کوئی یوں کہے: انسان کے لیے ایک شخصیت اور "خودی" کا فرض کرنا اور اس چیز کو ضروری قرار دینا کہ انسان کی شخصیت محفوظ رہے اور اس کی خودی بے خودی میں تبدیل نہ ہو، انسان کی ترقی اور تحرک کے منافی ہے۔ کیونکہ حرکت حالات کی تبدیلی سے عبارت ہے۔ یعنی ایک چیز سے دوسری چیز ہونا۔ ایک چیز اپنی اصلی حالت میں صرف جمود و رکود کی صورت میں ہی باقی رہ سکتی ہے۔ اسی لیے بعض قدیم فلسفیوں نے حرکت کی تعریف غیریت (یعنی مختلف ہونے) سے کی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ایک طرف سے انسان کے لیے خودی تراشنا اور اس کی حفاظت

کی تاکید کرنا (تاکہ بے خودی میں تبدیل نہ ہو جائے) اور دوسری طرف سے حرکت و فعالیت اور ارتقار کا دعویٰ کرنا ایک لاینحل تناقض ہے۔ بعض لوگوں نے اسی تضاد سے بچنے کے لیے یہ کہا ہے کہ انسان کی خودی یہ ہے کہ وہ خودی سے عاری ہو۔ بالفاظ دیگر انسان ہونے سے مراد ہے حدود سے آزاد ہونا۔ انسانیت کی حد بے حدی ہے۔ اس کی علامت بے علامتی۔ اس کا رنگ بے رنگی۔ اس کی شکل بے شکلی اور اس کی شرط بے شرطی۔ اور اس کی ماہیت بے ماہیتی ہے۔ کسی بھی حد، قید، رنگ، شکل، ہیئت اور ماہیت سے اسے متصف کرنا اس کی حقیقت کو اس سے سلب کرنے کے مترادف ہے۔

یہ نظریہ فلسفے کی بہ نسبت شعر و تخیل سے زیادہ قریب ہے۔ ہر قسم کی حد، رنگ اور شکل سے عاری ہونا صرف دو صورتوں میں ممکن ہے۔ ایک یہ کہ کوئی ایسی ہستی ہو جو مکمل طور پر لامتناہی، وجود محض اور بے پایاں ہو۔ یعنی ایک ایسی ہستی جس کی کوئی حد اور انتہا نہ ہو۔ ہر زمانے اور ہر مکان و مقام کو محیط ہو، ہر چیز پر قدرت و تسلط رکھتی ہو، جس طرح خدا کی ذات۔ ایسی ہستی کے لیے حرکت اور ارتقار محال ہے۔ کیونکہ حرکت و ارتقار نقص سے کمال کی طرف سفر کا نام ہے اور ایسی ذات میں نقص کا امکان نہیں۔

دوسری جانب ایک ایسا وجود ہے جو ہر فعلیت اور کمال سے خالی ہے یعنی "امکان محض"، "استعدادِ محض"، "لا فعلیتِ محض"۔ یہ عدم کا ہمسایہ ہے مگر حاشیۂ "وجود" میں واقع ہوا ہے۔ اپنی کوئی حقیقت و ماہیت نہیں رکھتا لیکن ہر حقیقت، ماہیت اور "تعین" کو قبول کر لیتا ہے۔ ایسا موجود اپنی ذات میں "لاتعینِ محض" ہوتے ہوئے بھی ہمیشہ کسی نہ کسی "تعین" کے ضمن میں جنم لیتا ہے۔ یہ بذاتہ خود بے رنگ و بے شکل ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیشہ رنگ و شکل رکھنے والی کسی ذات ہی میں پوشیدہ رہتا ہے۔ ایسا موجود فلسفیوں کی اصطلاح میں "ہیولائے اولیٰ" یا "مادۃ المواد" کے نام

سے پہچانا جاتا ہے۔ "ہیولائے اولیٰ" وجود کے نزولی مراتب میں "وجود" کی سرحد پر قرار پاتا ہے۔ جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا وجود صعودی مراتب کے لحاظ سے "وجود" کی اعلیٰ حدوں کو تشکیل دیتا ہے البتہ ذاتِ باری تعالیٰ کی حدیں تمام موجودات کے وجود پر محیط ہیں۔

انسان دوسری موجودات کی طرح ان دو حدوں کے درمیان ہے۔ یعنی ہر طرح کے "تعین" سے عاری نہیں ہو سکتا ہے۔ انسان کا دوسرے موجودات سے یہی فرق ہے کہ انسان کا تکامل کسی حد پر نہیں رکتا۔ بقیہ موجودات ایک معین مقام تک جاسکتے ہیں اور اس سے آگے نہیں جا پاتے۔ لیکن انسان رکاوٹ کی کوئی حد نہیں رکھتا۔

انسان وجودی لحاظ سے ایک خاص طبیعت کا حامل ہے لیکن "اصالتِ ماہیت" والے فلسفیوں کے نظریہ، یعنی وہ ہر چیز کی ذات کو اس کی ماہیت مانتے اور تمام تبدیلیوں کو اشیاء کے عوارض تصور کرتے تھے۔ اس کے برخلاف انسان کی وجودی طبیعت دوسری مادی چیزوں کی وجودی طبیعت کی طرح سیلانی وجولانی ہے۔ لیکن پچھلے فرق کے ساتھ کہ انسان کی حرکت وسفر کی حد لامحدود ہے۔

قرآن کے کچھ مفسرین خود اس آیۂ کریمہ "یا اھل یثرب لا مقام لکم[۱]" کی تاویل وتفسیر میں یثرب کو انسانیت سمجھتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ انسان ہی ہے کہ جس کا کوئی مقام نہیں، وہ معین منزل نہیں رکھتا۔ جتنا آگے جائے پھر بھی بالاتر مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

فی الحال اس رخ سے بحث مقصود نہیں کہ آیاتِ قرآنی میں ایسی تاویلیں کرنے کا ہمیں حق ہے یا نہیں۔ غرض یہ ہے کہ علماء اسلام انسان کو یوں پہچانتے تھے۔

---

[۱] سورہ احزاب ۳۳۔ آیت ۱۳

حدیث معراج میں اس مقام پر کہ جب جبرئیل امین ؑ آگے بڑھنے سے رک جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر بال برابر بھی آگے بڑھوں تو جل جاؤں۔ رسول اکرم ؐ پھر بھی آگے بڑھتے ہیں۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ پوشیدہ ہے۔

نیز جیسا کہ ہم جانتے ہیں علمائے اسلام کے درمیان رسول اکرم ؐ اور آپ ؐ کی آل ؑ پر صلوات کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہم صلوات کے ذریعے (وجوباً یا استحباباً) رسول ؐ اور آپ ؐ کی آل اطہار ؑ کے لیے مزید رحمت طلب کرتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا صلوات بھیجنے میں رسول اکرم ؐ (جو کہ کامل ترین انسان ہیں) کے لیے کوئی فائدہ ہے؟ یعنی کیا رسول اکرم ؐ کا مقام اس سے بھی بلند ہو سکتا ہے؟ (اور صلوات رسول ؐ کے مقام کی مزید بلندی کے لیے ہے) یا نہیں۔ بلکہ صلوات کا فائدہ سو فیصد صلوات بھیجنے والے کو ملتا ہے اور محمد ؐ و آل محمد ؐ کے لیے رحمت طلب کرنا تحصیل حاصل اور عبث ہے۔ (کیونکہ جو مقام ان کو حاصل ہے اس میں اضافہ کا تصور ممکن نہیں)

مرحوم سید علی خان نے شرح صحیفہ میں اس بحث کو چھیڑا ہے۔ علماء کے ایک گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ رسول اکرم ؐ کا مقام و مرتبہ ہر وقت رو بہ ترقی ہے اور ارتقاء کا یہ عمل کبھی بھی نہیں تھمتا۔

ہاں یہ ہے انسان کا مقام۔ انسان کو جس نے اس رتبہ تک پہنچایا وہ اس کا لاتعین محض ہونا نہیں بلکہ ایک طرح کا تعین اس کا سبب ہے کہ جسے انسانی فطرت یا دوسرے نام دیے جاتے ہیں۔

انسان کسی حد کا پابند نہیں۔ البتہ راہ کا پابند ہے۔ قرآن بارہا انسان کے لیے مخصوص راستے (صراط مستقیم) کا ذکر کرتا ہے۔ انسان کسی منزل کا پابند نہیں اسے چاہیے کہ کسی بھی منزل پر نہ رکے البتہ مدار کا پابند رہے۔ یعنی لامتناہی منزل کی طرف اس کا سفر ایک خاص مدار کے اندر ہونا چاہیے۔ انسان کا سفر اس وقت باعثِ ارتقاء و تکامل

ہے جبکہ مدارِ انسانی میں ہو نہ کہ اس سے باہر کسی اور مدار میں (مثلاً کتے اور سور کے مدار میں) اور ہر مدار سے آزاد یعنی حرج و مرج کا باعث نہ ہو۔

وجودیت EXISTENTIALISM کا نظریہ

اس لحاظ سے اگزسٹینشلزم پر اعتراض درست ہے جس کے نظریہ کی رو سے انسان ہر طرح کے تعین، رنگ و شکل اور ہر قید و بند (چاہے یہ کسی خاص مدار یا راہ کی ہو) سے آزاد ہے۔ وہ ان چیزوں کو انسان کی انسانیت کے خلاف سمجھتے ہیں۔ وہ صرف اور صرف آزادی، بے لگامی، سرکشی اور عصیان پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اس فلسفے کے نتیجہ میں اخلاقی پستی، قید و بند اور ہر ذمہ داری کا انکار سامنے آتا ہے۔

کیا ارتقاءِ انسانیت بے خودی ہے؟

اب ہم اپنے پہلے موضوع کی طرف آتے ہیں کہ کیا کمال کی طرف سفر کا لازمہ بے خودی اور خود فراموشی ہے۔ کیا یہ ضروری ہے کہ ہر چیز یا تو اپنا وجود برقرار رکھے تاکہ اس کی خودی باقی رہے۔ بصورتِ دیگر کمال کا سفر اختیار کرے؟ پس انسان یا تو انسان رہے اور یا تکامل کی راہ اختیار کرے اور انسان سے غیر انسان بن جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ منزلِ مقصود اور کمال کی طرف سفر اور صحیح راہ پر فطری ارتقائی منازل طے کرنے کا لازمہ یہ نہیں کہ کوئی چیز اپنی حقیقت کھو کر کسی اور چیز میں تبدیل ہو جائے۔

جو چیز کسی موجود کو تشکیل دیتی ہے وہ اس کا وجود ہے اس کی ماہیت نہیں۔ ماہیت اور نوعیت کی تبدیلی اس چیز کے وجود میں تبدیلی کا موجب ہرگز نہیں بن سکتی۔ صدر المتالہین جو اسی میدان کے سرخیل ہیں، صاف صاف بیان کرتے ہیں کہ

انسان کی کوئی خاص "نوعیت" نہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ہر وہ چیز جو کمال کی جانب رواں دواں ہو کمال کے مختلف مراحل میں مختلف انواع میں بدلتی رہتی ہے۔ ایک ہی نوعیت پر باقی نہیں رہتی۔ ایک ناقص چیز کا اپنے کمالِ فطری کے ساتھ رابطہ کسی غیر سے رابطہ نہیں بلکہ یہ رابطہ خود اپنے ساتھ رابطہ ہے۔ یعنی کسی چیز کے ضعیف وجود کا رابطہ ہے اس کے قوی وجود کے ساتھ۔ اشیاء کا اپنے کمالِ حقیقی کی طرف سفر خود اپنے سے اپنی طرف کا سفر ہے۔

جب کسی پودے کے بیج سے کونپل پھوٹتی ہے۔ اور اس سے ٹہنی پتے اور پھول وجود میں آتے ہیں تو اس کا مقصد یہ نہیں کہ اس کی اصل ختم ہو گئی اور غیر میں تبدیل ہو گئی۔ اگر وہ صاحب شعور ہوتا تو اسے غیریت اور بے گانگی کا احساس نہ ہوتا۔

بنا بریں کمال حقیقی اور منزل اصلی کے ساتھ عشق گویا اپنے برتر وجود کے ساتھ عشق ہے اور قابل تعریف۔ یعنی ایک پسندیدہ خود خواہی ہے۔

شیخ اشراقی نے ایک عمدہ رباعی کہی ہے۔ کہتے ہیں:

ہان تا سر رشتۂ خرد گم نکنی
خود را ز برای نیک و بد گم نکنی

"خبردار عقل و خرد کے دامن کو ہاتھ سے جانے نہ دینا۔ خود کو نیک و بد کے لیے کھو نہ دینا۔"

رہرو توئی و راہ توئی منزل تو
ہشدار کہ راہ خود بہ خود گم نکنی

"راہ رو تُو ہے راہ بھی تُو ہی ہے منزل بھی تُو ــ ہوشیار کہ اپنے راستے کو خود اپنی ہی خاطر گم نہ کرنا۔"

ان تمہیدی بیانات کے بعد ہم اجمالی طور پر یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ خدا کی چاہت ، خدا کی طرف سفر ، خدا سے مضبوط رابطہ و عشق ، اس کی بندگی اور اطاعت اور غیراللہ کی چاہت اس کی طرف سفر ، غیراللہ سے رابطہ و عشق اور غیراللہ کی بندگی اور اطاعت کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے ۔

خدا کی بندگی میں آزادی ہے ۔ یہ وہ واحد رابطہ ہے جس میں انجماد اور توقف نہیں ، یہ واحد بندگی ہے جس میں خود فراموشی اور بے خودی نہیں ۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ ہر وجود کے لیے باعث کمال ہے ۔ تمام موجودات کا مقصود فطری ہے ۔

" وَاِنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی ۔ "

اب ہم اس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں کہ قرآن کے اس بیان کہ خدا فراموشی خود فراموشی ہے ۔ خدا سے محرومی ہر چیز سے محرومی ہے ۔ اور خدا سے جدائی مکمل تباہی ہے کی توضیح و تشریح کر سکیں ۔

خود زیانی اور خود فراموشی

مجھے یاد ہے کہ تقریباً اٹھارہ سال قبل جب میں کسی خصوصی اجتماع میں قرآن کی بعض آیتوں کی تفسیر بیان کر رہا تھا تو پہلی مرتبہ اس نکتے سے آگاہ ہوا کہ قرآن کبھی کبھی بعض افراد کے بارے میں خاص الفاظ استعمال کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر خود زیانی ، خود فراموشی اور خود فروشی وغیرہ ۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے :

" قَدْ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ ۔ "[1]

---

[1] سورہ اعراف ۷ ۔ آیت ۵۳

" بے شک وہ اپنے آپ کو ہار گئے اور ان کے خود ساختہ خدا غائب ہو گئے ۔"

" قُلْ إِنَّ الْخٰسِرِيْنَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ۔"[1]

" کہہ دیجئے کہ حقیقی نقصان اٹھانے والے اور محروم افراد وہ ہیں جنھوں نے اپنے نفس کا نقصان کیا اور جن کا وجود خسارے میں ہے ۔"

ایک اور جگہ ارشاد ہوا :

" نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ ۔"[2]

" وہ خدا سے غافل ہو گئے اور اسے بھلا دیا۔ پس خدا نے ان کو ان کے وجود سے بے گانہ و غافل بنا دیا ۔"

ایک فلسفی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود کو ہار جائے ۔ اپنے وجود سے ہاتھ دھو بیٹھے ۔ ہارنے اور ہاتھ دھو بیٹھنے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے ۔ ایک ہارنے والا اور ہاتھ دھو بیٹھنے والا دوسرے ہاری ہوئی اور ہاتھ سے گئی چیز۔ پس یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود اپنا نقصان کرے۔ اپنے آپ کو ہارے، اپنے وجود سے ہاتھ دھو بیٹھے ۔ کیا یہ باعثِ تضاد نہیں (یعنی یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود ہارنے والا بھی ہو، ہاری ہوئی چیز بھی)

نیز یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان خود کو بھول جائے ۔ انسان جب تک زندہ ہے اپنے وجود میں غرق ہے ۔ ہر چیز کو اپنے آئینے میں دیکھتا ہے ۔ اس کی توجہ ہر چیز سے

---

[1] سورہ زمر ۳۹ ۔ آیت ۱۵

[2] سورہ حشر ۵۹ آیت ۱۹

قبل اپنے اوپر ہوتی ہے۔ پس وہ کیسے اپنے آپ کو بھول سکتا ہے؟

میں بعد میں اس حقیقت کی طرف ملتفت ہوا کہ اسلامی تعلیمات خاص کر دعاؤں اور احادیث میں نیز اسلامی عرفانی ادب بلکہ خود اسلامی عرفان میں بھی یہ باتیں موجود ہیں اور انھیں بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔

نیز میں اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان کبھی کبھی اپنی ذات کو بھلا دیتا ہے اور کسی اور چیز کو "خود" سمجھتا ہے اور چونکہ کسی اور شے کو "خود" سمجھتا ہے بنابریں بزعم خود جو کچھ اپنے لیے کرتا ہے درحقیقت کسی دوسری چیز کے لیے انجام دیتا ہے اور اپنی اصلی حیثیت کو ترک اور مسخ کر دیتا ہے۔

مثلاً جو انسان اسی جسم و تن کو اپنا حقیقی اور مکمل وجود سمجھتا ہے اور جو کچھ کرتا ہے اسی "تن" کے لیے انجام دیتا ہے۔ اس نے گویا اپنے وجود کو کھو دیا اور بھلا دیا ہے اور جو اس کا حقیقی وجود نہیں اُسے اپنا وجود سمجھ لیا ہے۔ مولوی کے بقول اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو بظاہر کسی زمین کا مالک ہے۔ وہ اس زمین میں محنت و مشقت کرتا ہے۔ عمارتی سامان اور مزدوروں کا انتظام کرتا ہے۔ اور عمارت تعمیر کرتا ہے۔ رنگ و روغن، فرش اور پردوں سے اسے سنوارتا اور سجاتا ہے۔ لیکن جب اس میں منتقل ہونے لگتا ہے تو اچانک معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمین جس پر اس نے یہ عمارت بنائی تھی اس کی اپنی نہیں بلکہ اس نے کسی دوسرے کی زمین پر تعمیرات کا کام انجام دیا ہے۔ اس کی اپنی زمین ساتھ ہی ویران پڑی ہے۔

در زمینِ دیگران خانہ مکن
کار خود کن کار بیگانہ مکن

"دوسروں کی زمین پر بسیرا نہ کر، اپنا کام کر، اجنبی کا کام نہ کر۔"

کیست بیگانہ تن خاکی تو
کز برای اوست غم ناکی تو

" کون بے گانہ ہے ؟ یہ تیرا خاکی بدن کہ جس کی خاطر تو اس قدر پریشان رہتا ہے ۔"

تا تو تن را چرب و شیریں می دہی
گوھر جان را نیابی فربہی

" جب تک اس جسم کو چرب و شیریں چیزیں دیتا رہے گا اس وقت تک تیری روح کا گوہر نشو ونما نہیں پائے گا ۔"

دوسری جگہ کہتے ہیں :

ای کہ در پیکار "خود" را باختہ
دیگران را تو ز "خود" نشناختہ

" اے وہ شخص جو خودی کی جنگ ہار چکا ہے ۔ تو اپنے اور دوسروں کے درمیان تمیز نہیں دے سکا ہے ۔"

تو بہ ہر صورت کہ آئی بیستی
کہ منم این واللہ این تو نیستی

" تم جس حال میں زندگی بسر کرتے ہو ، تم وہی ہو ۔ تم سمجھتے ہو کہ انسانیت اسی کا نام ہے لیکن واللہ ایسا نہیں تم نے اپنی حقیقت ' اپنی خودی کو کھو دیا ہے ۔

یک زمان تنہا بمانی تو ز خلق
در غم و اندیشہ مانی تا بہ حلق

" تم اگر اسی راہ پر چلتے رہے تو پاک فطرت انسانوں سے جدا ہو

جاؤ گے اور تنہائی کا غم و غصّہ تمھیں ہلاک کردے گا۔"

این تو کی باشی کہ تو آں اوحدی

کہ خوش و زیبا و سرمست خودی

" تمھاری حقیقت کیا ہے؟ اس یکتا ہستی (خدا) سے وابستگی تمھاری حقیقت ہے، جبکہ تم اپنی حقیقت بھلا کر اسی مادّی دنیا میں مست و خوش ہو۔"

امیر المومنین علی علیہ السلام ایک نہایت عمدہ اور عمیق نکتہ بیان فرماتے ہیں:

"عجبت لمن ینشد ضالته وقد اضل نفسه فلا یطلبها۔"[1]

"تعجب ہے مجھے اس آدمی پر جو اپنے کسی گمشدہ مال کی تلاش میں نکلے لیکن اپنے وجودِ گم گشتہ کو نہ ڈھونڈے۔"

خود فراموشی سے مراد صرف یہی نہیں کہ انسان اپنی حقیقت اور ماہیت کو نہ سمجھے۔ مثلاً اپنے جسمانی وجود اور برزخی وجود میں اشتباہ کرے (جیسا کہ اہل سلوک گاہے اس اشتباہ میں مبتلا ہوتے ہیں)

جیسا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا، ہر وہ چیز جو کمال کی طرف اپنی فطری راہ پر گامزن ہو، درحقیقت "اپنے" سے "اپنی" طرف سفر کرتی ہے۔ یعنی اپنے ناقص وجود سے اپنے کامل وجود کی طرف محوسفر ہے۔

---

[1] غرر الحکم و درر الکلم۔ آمدی۔ جلد ۴ صفحہ ۳۴۰

بنابریں کمالِ حقیقی کی طرف سفر کی راہ سے کسی چیز کا منحرف ہونا اپنے وجود سے انحراف ہے۔ یہ انحراف سب سے زیادہ انسان میں پایا جاتا ہے جو آزاد اور صاحبِ اختیار وارادہ ہے۔ غلط منزل کا انتخاب حقیقتاً اپنے حقیقی وجود سے انحراف ہے۔ یعنی اپنے وجود کے منافی چیز کو اپنا وجود سمجھنا ہے۔ مادیت کا اسیر اور اسی میں غرق ہونے کی جو مذمت کی گئی ہے وہ اسی پہلو کے پیش نظر ہے۔

پس انحرافی مقصد و ہدف کا حامل ہونا اس بات کا ایک سبب بنتا ہے کہ اپنے سے غیر کو اپنی جگہ لے آئے جس کے نتیجہ میں اپنی حقیقت کو فراموش کر دے اور اسے ہاتھ سے دے دے، اسے فروخت کر دے۔

منحرف اور غلط مقصد و منزل کو اپنانا صرف اس بات کا موجب نہیں کہ انسان "خود فراموشی" کی بیماری میں مبتلا ہو جائے۔ بلکہ بات یہاں تک پہنچتی ہے کہ انسان کی حقیقت اور ماہیت ہی مسخ ہو جاتی ہے اور وہ اسی چیز کی مانند بن جاتی ہے۔

اسلامی تعلیمات میں اس بات پر کافی بحث ہوئی ہے کہ انسان جس چیز کو پسند اور اس سے عشق کرتا ہے اسی کے ساتھ محشور ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ:

"من احب حجراً حشر اللّٰہ معہ۔"[۱]

"یعنی ہر شخص جس چیز سے لگاؤ رکھتا ہو (اگرچہ کوئی پتھر ہی کیوں نہ ہو) اسی کے ساتھ روز قیامت محشور ہوگا۔"

اس مسلّمہ حقیقت کے پیشِ نظر کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے قیامت کے دن انسان کے اعمال مجسم ہو کر ظاہر ہوں گے، یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز سے عشق و لگاؤ اس کو انسان کا مقصود و مطلوب اور ھدف بنا دیتا ہے۔ اور وہ چیز

---

[۱] سفینۃ البحار۔ مادہ حبب

درحقیقت انسانی شخصیت کی تعمیر میں دخیل ہوجاتی ہے۔ وہ ہدف گرچہ غلط ہو لیکن اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کی روح اور حقیقت اسی چیز میں تبدیل ہوجائے۔

مسلمان دانشوروں نے اس بارے میں بہت کچھ کہا ہے جو انتہائی جاذبِ نظر ہے۔ فی الحال ان پر بحث کی گنجائش نہیں۔ یہاں ایک رباعی کے ذکر کے ساتھ گفتگو کا دامن سمیٹتے ہیں:

گر در طلب گوہر کانی ، کانی
ور در پی جستجوی جانی ، جانی

"اگر تمھیں خزانے اور جواہرات کی تلاش ہے تو تم وہی خزانہ ہو اور اگر رُوح کی جستجو ہے تو تم وہی رُوح ہو۔"

من فاش کنم حقیقت مطلب را
ہر چیز کہ در جستن آنی ، آنی

"میں اس حقیقت سے پردہ ہٹاتا ہوں کہ جس چیز کی تمھیں تلاش ہے تم وہی ہو۔"

عرفانِ ذات اور خداشناسی

ان دو صورتوں کے علاوہ اپنے آپ کو پانے کے لیے ایک اور شرط بھی ہے، وہ ہے اپنے خالق (موجد و علت کو پانا اور پہچاننا۔ یعنی محال ہے کہ انسان اپنے خالق (اپنے وجود کی علت) کو پہچانے بغیر خود کو پہچان لے۔ ہر چیز کی علت اس چیز سے مقدم ہے۔ اس کی بہ نسبت علت اس سے زیادہ نزدیک ہے۔

"وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ۔"[1]

---

[1] سورہ ق ۵۰۔ آیت ۱۶

" اور ہم اس سے رگِ گردن سے زیادہ قریب ہیں۔"

" وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ یَحُوْلُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِہٖ۔"[1]

" اور یاد رکھو کہ خدا انسان اور اس کے دل کے درمیان حائل ہو جاتا ہے۔"

مسلمان عرفا اس نکتے کو شدید اہمیت دیتے ہیں کہ نفس کی معرفت اور خدا کی معرفت ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ اپنے نفس کا حقیقی شہود و نظارہ، ذاتِ حق کے شہود اور پہچان کے ساتھ لازم و ملزوم ہے۔ اہلِ عرفان معرفت نفس سے متعلق امور میں فلسفیوں پر تنقید کرتے ہیں اور ان کی باتوں کو کافی نہیں سمجھتے۔

ان منظوم سوالات میں سے ایک جو شیخ محمود شبستری کے نام خراسان سے ارسال کیے گئے (اور انھوں نے ان کا منظوم جواب دیا۔ اس طرح "گلشنِ راز" نامی ادبی شہ پارہ وجود میں آیا) اسی بارے میں ہے۔ سوال کرنے والا یوں پوچھتا ہے:

که باشم من؟ مرا از من خبر کن
چه معنی دارد اندر خود سفر کن

" میں کون ہوں؟ مجھے میرے بارے میں باخبر کرو۔ اپنے اندر سفر کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟"

شیخ محمود شبستری اسے تفصیل سے جواب دیتے ہیں۔ ان میں سے چند اشعار یہ ہیں:

همه یک نور دان، اشباح و ارواح
گه از آئینه پیدا گه ز مصباح

" سب اشبہہ و ارواح کو ایک ہی نور جانو جو کبھی آئینہ میں جلوہ گر ہوتا ہے اور کبھی چراغ میں۔"

---

[1] سورہ انفال ۸۔ آیت ۲۴

تو گوئی لفظ من در ہر عبارت
بہ سوی روح می باشد اشارت

"گویا تیری ہر بات میں لفظ "میں" رُوح کی جانب اشارہ ہے۔"

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ این ہر دو ز اجزای من آمد

" "میں" اور "تُو" رُوح اور جسم سے اعلیٰ ہیں کہ یہ دونوں میرے اجزا ہیں۔"

برو ای خواجہ خود را نیک بشناس
کہ بنود فربہی مانند آماس[1]

"اے خواجہ! جا اپنے آپ کو اچھی طرح پہچان کہ صحت ورم کا نام نہیں ہے۔"

یکی رہ برتر از کون و مکان شو
جہاں بگذار و خود در خود جہاں شو

"اس دنیا کو ترک کر اور اس کون و مکان سے برتر ہو جا۔ اس جہان کو چھوڑ کر اپنے ہی اندر ایک دنیا پیدا کر۔"

اس بات کے پیشِ نظر کہ اس نکتے کی تشریح کے لیے کافی بحث کی ضرورت ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں اس لیے مزید بحث سے احتراز کرتے ہیں۔ البتہ اجمالاً صرف اتنا کہتا ہوں کہ اپنی پہچان خدا کی پہچان سے جدا نہیں اور یہی بات رسول اکرمؐ اور علی علیہ السلام سے مروی جملے میں مقصود و مطلوب

---

[1] اس بیت میں محی الدین عربی کے مشہور جملے کی طرف اشارہ ہوا ہے جس میں اس نے کہا ہے: جو کوئی فلسفیوں کے قول کے مطابق معرفت نفس کے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے۔ فقد استسمن ذا ورم ونفخ فی غیر ضرم

ہے کہ :

"مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ ۔"

"جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا ۔"

نیز نہج البلاغہ میں علی علیہ السلام کے اس جواب سے بھی یہی مراد ہے جو آپؑ نے اس سوال کے جواب میں دیا :

"ھل رایت ربك ۔"

"کیا آپؑ نے اپنے رب کو دیکھا ہے ؟"

آپؑ کا جواب یہ ہے :

"افا عبد ما لاادیٰ ؟"

"تو کیا ایسی چیز کی عبادت کر رہا ہوں جسے میں نہیں دیکھتا ؟"

اس کے بعد آپؑ نے یوں تشریح فرمائی :

"لا تراہ العیون بمشاھدۃ العیان ولکن تدرکہ القلوب بحقائق الایمان ۔" [1]

"ظاہری آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں البتہ ایمانی قوت اور دل کی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ؟"

ایک نہایت دلچسپ نکتہ جو قرآن کریم کے الفاظ میں پوشیدہ ہے یہ ہے کہ انسان جب تک خدا سے ہاتھ نہ دھو بیٹھے اپنا بھی مالک ہے ۔ جب تک اس پر توجہ ہے اپنے وجود سے بھی غافل نہیں ۔ لیکن اگر خدا کو بھلا دے تو اس کا لازمہ ہے خود فراموشی ۔

"وَلَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ نَسُوا اللّٰہَ فَاَنْسٰھُمْ ۔" [2]

---

[1] نہج البلاغہ ۔ خطبہ نمبر ۱۷۷

[2] سورہ حشر ۵۹ ۔ آیت ۱۹

" اور خبردار ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنھوں نے خدا کو بھلا دیا تو خدا نے خود ان کے نفسوں کو بھلا دیا ۔"

مولوی ان اشعار کے بعد جن کا پہلا حصہ ہم نے اس سے قبل نقل کیا کہتا ہے :

گر میان مشک تن را جا شود
وقت مردن گند آن پیدا شود

اگر مُشک سے بھی اپنے جسم کو معطّر رکھا جائے تب بھی مرنے کے وقت اس سے بدبو اُٹھے گی ۔"

مشک را برتن مزن، برجان بمال
مشک چہ بود ؟ نام پاک ذوالجلال

" اس لیے مُشک کو جسم پر نہ ملو بلکہ اپنی روح پر ملو ۔ مُشک کیا ہے ؟ ربّ ذوالجلال کا پاک نام ۔"

حافظ کہتا ہے :

حضوری گر ہمی خواہی از او غائب مشو حافظ
متی ما تلق من تہوی دع الدنیا و اہملہا

" اے حافظ اگر تو ہمیشہ اس کی بارگاہ میں رہنا چاہتا ہے تو اس سے کبھی غائب نہ ہو ۔ کب ایک ایسا انسان جو خواہشات دنیا رکھتا ہے اس سے ملاقات کر سکتا ہے ۔ دنیا کو چھوڑ اور اسے نظر انداز کر ۔"

یہاں سے معلوم ہوا کہ خدا کی یاد کیوں دل کی زندگی اور روشنی، سکونِ روح نیز آدمی کے ضمیر کی پاکی، لطافت، خشوع، اطمینان اور انسان کی بیداری ،

آگاہی اور ہوشیاری کا باعث وسبب ہے۔

کیا ہی لطافت اور گہرائی ہے نہج البلاغہ میں علی علیہ السلام کے اس فرمان میں :

"إِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ جَعَلَ الذِّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ، وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ، وَمَا بَرِحَ لِلَّهِ عَزَّتْ آلَاؤُهُ. فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ رِجَالٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ، وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقَظَةٍ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ۔" [۱]

"خداوند عالم نے اپنی یاد کو دلوں کی نورانیت اور پاکیزگی کا باعث قرار دیا ہے۔ یاد خدا کی وجہ سے ہی دلوں کا بہراپن سماعت میں بدل جاتا ہے، اندھاپن بصارت میں اور اس کی سرکشی اطاعت میں بدل جاتی ہے۔ ہر زمانے میں ایسے لوگ رہے ہیں جن کے افکار میں خدا سرگوشی اور ان کی عقلوں سے گفتگو فرماتا ہے۔"

عرفانِ ذات میں عبادت کا کردار

عبادت کے بارے میں باتیں بہت زیادہ ہیں اور ان کی تشریح کے لیے درجنوں مقالات کی ضرورت ہے۔ یہاں صرف ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہوں اور وہ ہے

---

[۱] نہج البلاغہ۔ خطبہ نمبر ۲۱۹

"اپنے آپ کو پانے میں عبادت کا کردار"

مادیات میں کھو جانا اور غرق ہونا جس طرح انسان کو اپنی حقیقت سے دور اور بیگانہ بنا دیتا ہے، عبادت اس کے برعکس مادیات کے بھنور میں پھنسے ہوئے انسان کو نجات دیتی ہے اور غفلت سے رہائی عطا کرتی ہے۔ عبادت اور یاد خدا کے ذریعے ہی انسان اپنے اصلی وجود کو پا سکتا ہے۔ اپنے نقائص سے آگاہ ہوتا ہے۔ زندگی اور زمان و مکان کا بلندی سے نظارہ کر سکتا ہے۔ عبادت کے طفیل ہی انسان دنیا کی محدود مادی تمناؤں اور آرزوؤں کی حقیقت سے باخبر ہوتا ہے اور اس میں یہ تڑپ پیدا ہوتی ہے کہ زندگی کی حقیقت تک پہنچ جائے۔

مجھے اس دور کے مشہور دانشور آئن اسٹائن کی ایک بات پر ہمیشہ تعجب ہوتا ہے۔ نیز زیادہ حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ آئن اسٹائن فزکس اور ریاضی کا ماہر ہے نہ کہ نفسیاتی، اخلاقی، مذہبی اور فلسفی امور کا۔ وہ مذہب کو تین اقسام میں تقسیم کرتا ہے۔ پھر تیسری قسم (جو حقیقی مذہب ہے) کو مذہب ہستی یا مذہب وجود کا نام دیتا ہے۔ اور مذہب حقیقی کے بارے میں انسانی جذبے کی یوں تشریح کرتا ہے:

"اس مذہب میں ایک طرف سے انسان، انسانی اہداف اور آرزوؤں کی محدودیت اور دوسری طرف سے موجودات کا مشاہدہ کرتا ہے..... وہ اپنے وجود کو ایک طرح کا قید خانہ سمجھتا ہے اور چاہتا ہے کہ جسم و تن کی قید سے آزاد ہو اور تمام موجودات کو ایک ہی حقیقت کے طور پر پالے۔"[1]

ولیم جیمز دعا و مناجات کے بارے میں کہتا ہے:

---

[1] دنیا میری نظر میں۔ صفحہ ۵۷

"دعا و مناجات اس امر کا لازمی نتیجہ ہے کہ اکثر لوگ (خواہ ہمیشہ یا کبھی) قلبی طور پر اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ دنیا کا حقیر ترین آدمی بھی اس بلند فکر کے ذریعے اپنے آپ کو باقیمت بناتا ہے۔"[1]

اپنے وجود کو پانے اور اپنے نفس کی معرفت میں دعا و مناجات کی اہمیت کے بارے میں علامہ اقبال نے بھی بہت قیمتی اور عمدہ بات کہی ہے جس کا ذکر نہ کرنا باعثِ افسوس ہوگا۔ کہتے ہیں:

"دعا و مناجات (روحانی تجلیوں کا) ایک ضروری اور معروف عمل ہے جس کے ذریعہ ہماری ذات کا چھوٹا سا جزیرہ اپنے وجود کو کائنات کے وسیع تر نظام میں مشخص کر لیتا ہے۔"

یہ بحث جس کا دامن بہت وسیع ہے ہم یہیں پر ختم کر دیتے ہیں۔

چند مسائل

اب جبکہ نہج البلاغہ کی روشنی میں 'دنیا' کی بحث ختم ہونے کو ہے چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں اور گزشتہ اصولوں کی روشنی میں ان کی تشریح کرتے ہیں۔

دُنیا اور آخرت کا تضاد

بعض دینی تعلیمات سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا دنیا اور آخرت میں

---

[1] نقل از احیاء فکر دینی۔ صفحہ ۱۰۵

تضاد ہو۔ مثلاً یہ قول کہ دنیا اور آخرت کی مثال دو بیویوں کی طرح ہے جن کی آپس میں کبھی نہیں بنتی۔ یا یہ قول کہ دونوں کی مثال مشرق و مغرب کی سی ہے اور ان میں سے ایک کے ساتھ قربت میں دوسرے سے دوری ہے۔ پس دیکھنا یہ ہے کہ ان اقوال کی توجیہ کس طرح کی جائے تاکہ یہ اقوال اس سے قبل مذکورہ باتوں سے ہم آہنگ ہوں۔

ہم اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ بہت سی اسلامی تعلیمات میں دنیا اور آخرت دونوں کے حصول کے امکان کی تصریح کی گئی ہے بلکہ یہ بات اسلام کے مسلمہ اور بدیہی امور میں سے ایک ہے۔ البتہ جو بات ناممکن ہے وہ ہے دنیا و آخرت دونوں کو آئیڈیل اور مقصودِ اصلی قرار دینا ہے۔

دنیا سے استفادہ کرنے کا لازمہ آخرت سے محرومی نہیں۔ البتہ زندگی کو برباد کرنے والے بعض گناہ آخرت میں محرومی کا باعث ہیں۔ لیکن ایک صحیح وسالم اور آرام دہ زندگی اور پاکیزہ و حلال نعمتوں سے استفادہ حصول آخرت کے منافی نہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے دنیا سے محرومیت کی وجہ تقویٰ، عمل صالح، اور توشہ آخرت جمع کرنا نہیں بلکہ اس کی وجوہات کچھ اور ہیں۔

بہت سے پیغمبرؑ، ائمہؑ اور صالحینؒ جن کی اچھائی میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں، دنیا کی نعمتوں سے پوری طرح سرافراز تھے۔ بنا بریں اگر کسی جملے سے یہ ظاہر ہو کہ حصول دنیا اور حصول آخرت کے درمیان تضاد اور منافات ہے تو وہ قابلِ قبول نہیں۔ کیونکہ قطعی اور مسلمہ دلائل اس بات کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ اگر اچھی طرح غور کیا جائے تو اس بارے میں نقل ہونے والے بعض جملوں سے ایک دلچسپ نکتے کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اور ان جملوں کا ان مسلّمہ

اصولوں کے ساتھ کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے ایک چھوٹی سی تمہید کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ یہاں تین قسم کے رابطے موجود ہیں جن پر تحقیق ہونی چاہیے۔

(۱) ——— حصولِ دنیا اور حصولِ آخرت کے درمیان رابطہ۔

(۲) ——— دنیا کو ہدفِ اصلی قرار دینے اور آخرت کو ہدف اصلی قرار دینے کے درمیان رشتہ۔

(۳) ——— ان دونوں میں سے کسی ایک کو مقصد اصلی بنا لینے اور دوسرے کے حصول کے درمیان ربط۔

پہلی قسم کا رابطہ کسی صورت بھی متضاد نہیں لہٰذا ان دونوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے۔

دوسری قسم کا رابطہ متضاد ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے۔

رہا تیسری قسم کا رابطہ تو وہ یکطرفہ تضاد ہے۔ یعنی اگر دنیا کو مقصد و منزلِ اصلی قرار دیا جائے تو یہ حصولِ آخرت کے منافی ہے۔ لیکن آخرت کو ہدف اصلی بنانے اور دنیا کو حاصل کرنے کے درمیان کوئی تضاد نہیں۔

تابع پرستی یا متبوع پرستی

دنیا و آخرت میں سے ایک کو ہدف اصلی بنانے اور دوسرے کو حاصل کرنے کے درمیان تضاد کامل اور ناقص کے درمیان موجود تضاد ہے۔ یعنی ناقص کو ہدف اصلی بنانا کامل سے محرومی کا باعث ہے۔ لیکن کامل کو ہدف اصلی بنانا ناقص سے محرومی کا باعث نہیں بلکہ ناقص سے مناسب اور اعلیٰ انسانی طریقے پر استفادے کا موجب ہے۔

جس طرح ہر تابع و متبوع میں صورت حال یہی ہے۔ اگر انسان کا ہدف تابع سے استفادہ کرنا ہو تو متبوع سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ لیکن اگر متبوع (جس کی متابعت کی جائے) کو

مقصود اور ہدف بنائے تو تابع خود بخود حاصل ہو جائے گا۔

نہج البلاغہ میں یہ نکتہ بہترین طریقے سے بیان ہوا ہے:

"اَلنَّاسُ فِی الدُّنْیَا عَامِلَانِ: عَامِلٌ فِی الدُّنْیَا لِلدُّنْیَا، قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْیَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ یَخْشٰی عَلٰی مَنْ یَخْلُفُهُ الْفَقْرَ وَ یَأْمَنُهُ عَلٰی نَفْسِهِ، فَیُفْنِی عُمُرَهُ فِی مَنْفَعَةِ غَیْرِهِ، وَ عَامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ الَّذِی لَهُ مِنَ الدُّنْیَا بِغَیْرِ عَمَلٍ، فَأَحْرَزَ الْحَظَّیْنِ مَعًا، وَ مَلَكَ الدَّارَیْنِ جَمِیعًا فَأَصْبَحَ وَجِیهًا عِنْدَ اللهِ، لَا یَسْأَلُ اللهَ حَاجَةً فَیَمْنَعُهُ"[1]

"عمل اور ہدف کے لحاظ سے لوگ دو حصوں میں بٹے ہوئے ہیں ایک وہ جو صرف دنیا کے لیے کوشاں ہیں اور دنیا کے علاوہ ان کا کوئی اور ہدف نہیں، دنیا اور مادیت کی محبت نے انھیں آخرت سے غافل بنا دیا ہے۔ انھیں ہمیشہ یہ فکر لگی رہتی ہے کہ ان کے بعد ان کے لواحقین کا کیا بنے گا اور ان کی گزر اوقات کیسے ہوگی۔ لیکن خود اپنے آپ کو درپیش کٹھن مراحل کا کوئی غم نہیں۔ لہٰذا ان لوگوں کی عمریں دوسروں کی فکر میں گزر جاتی ہیں۔ دوسرے وہ لوگ جو آخرت کو مقصود و مطلوب حقیقی بنا لیتے ہیں اور ان کی پوری کوشش آخرت کے لیے ہوتی ہے لیکن دنیا میں ان کا

---

[1] نہج البلاغہ کلمات قصار نمبر ۲۶۹

حصہ بھی ان تک پہنچ جاتا ہے ۔ نتیجتًہ دنیا و آخرت دونوں سے
بہرہ مند ہوتے ہیں ۔ دونوں دنیاؤں سے استفادہ کرتے ہیں ۔ یہ
لوگ خدا کے نزدیک عزیز ہوتے ہیں اور جو کچھ خدا سے مانگتے ہیں
وہ انھیں عطا فرماتا ہے ۔"

یہاں مولوی نے ایک اچھی تشبیہ دی ہے ۔ دنیا و آخرت کو اونٹوں کے گوبر اور قطار سے تشبیہ دیتے ہوئے کہتے ہیں اگر کسی کا مقصد اور ہدف اونٹوں کی قطار کو حاصل کرنا ہو تو اس میں اونٹوں کے گوبر اور اون خود بخود شامل ہوں گے ۔ لیکن اگر مقصود و مطلوب صرف ان کے گوبر اور اون کا حصول ہو تو وہ اونٹوں کی قطار کا مالک ہرگز نہ بن سکے گا ۔ اونٹوں کی قطار کے مالک دوسرے ہوں گے اور اسے دوسروں کے اونٹوں کے اون اور گوبر سے استفادہ کرنا ہوگا ۔

کہتا ہے :

صید دین کن تا رسد اندر تبع
حسن و مال و جاہ و بخت و منتفع

" دین کو نظر میں رکھو کہ بالطبع حُسن ، مال ، جاہ اور قسمت و فوائد سب ہی مل جائیں گے ۔"

آخرت قطار اشتر دان عمو
در تبع دنیاش ہمچوں پشک و مو

" آخرت کی مثال اونٹوں کی قطار کی طرح ہے اور دنیا کی مثال فضلے اور اُون کی طرح ہے ۔"

پشم بگزینی شتر نبود ترا
ور بود اشتر چہ قیمت پشم را

"اگر اُون کا انتخاب کروگے تو اونٹ تمھاری قسمت میں نہیں آئے گا۔ لیکن اگر اونٹ کو منتخب کیا تو اُون و گوبر خود بخود ہاتھ آجائے گا۔"

دنیا و آخرت کے تابع و متبوع ہونے کی تعلیم سب سے پہلے قرآن کریم نے دی ہے اور بتایا ہے کہ دنیا پرستی تابع پرستی ہے جس کا لازمہ آخرت سے محرومی ہے۔ لیکن آخرت پرستی متبوع پرستی ہے جس کے نتیجے میں دنیا خود بخود حاصل ہو جاتی ہے۔ سورۂ آلِ عمران کی آیات نمبر ۱۴۵ سے ۱۴۸ تک صریحاً اس نکتے کو بیان کرتی ہیں۔ نیز سورۂ بنی اسرائیل کی اٹھارہویں و انیسویں آیات اور سورۂ شوریٰ کی بیسویں آیت میں اس نکتے کی طرف واضح اشارہ موجود ہے۔

یوں جیو گویا کبھی نہ مروگے۔ یوں رہو گویا کل ہی مروگے

کتب احادیث اور دیگر کتب میں ایک مشہور حدیث مذکور ہے۔ اس حدیث کا تذکرہ امام حسنؑ کے مرض الموت کے دوران آپؑ کی وصیتوں میں بھی ہوا ہے۔ حدیث یہ ہے:

"کُنْ لِدُنْیَاکَ کَاَنَّکَ تَعِیْشُ اَبَدًا وَکُنْ لِاٰخِرَتِکَ کَاَنَّکَ تَمُوْتُ غَدًا"۔[1]

"اپنی دنیا کے معاملے میں یوں زندگی گزارو گویا ہمیشہ زندہ رہوگے اور آخرت کی رو سے یوں رہو گویا کل ہی دنیا سے رختِ سفر باندھوگے۔"

---

[1] وسائل الشیعہ جلد ۲ صفحہ ۵۳۵ طبع امیر بہادر (مقدمات تجارت کے باب ۸۲ کی حدیث ۲)

اس حدیث کے بارے میں متضاد اور مختلف نظریات موجود ہیں ۔ بعض اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ دنیا کے معاملات میں سہل انگاری برتو، جلد بازی نہ کرو۔ دنیوی زندگی سے متعلق کوئی امر پیش آئے تو کہو ابھی بہت وقت باقی ہے ۔ لیکن آخرت سے متعلق معاملات میں ہمیشہ یہ خیال کرو کہ ایک لمحہ سے زیادہ کی فرصت نہیں ۔ جب بھی کوئی کام آخرت سے متعلق پیش آئے تو کہو کہ وقت بہت کم ہے ۔ فرصت باقی نہیں۔

کچھ دیگر افراد نے اس بات کے پیش نظر کہ اسلام سستی اور سہل انگاری کا حکم نہیں دے سکتا۔ نیز انبیاء و اولیاء کی روش بھی یہ نہیں رہی، یہ مراد لیا ہے کہ دنیوی امور میں ہمیشہ یوں سمجھو کہ ہمیشہ زندہ رہوگے ۔ پس کسی کام کو بھی اس خیال سے کہ زندگی فانی ہے حقیر مت سمجھو اور سرسری طور پر انجام نہ دو۔ بلکہ کاموں کو مستحکم بنیادوں اور تدبّر کے ساتھ انجام دو، گویا ہمیشہ زندہ رہوگے ۔ کیونکہ اگرچہ تم زندہ نہ بھی رہو لیکن دوسرے لوگ تمھارے نتیجۂ عمل سے استفادہ کریں گے لیکن آخرت سے متعلق امور خدا کے ہاتھوں میں ہیں ۔ پس ہمیشہ یہ سمجھو کہ کل مروگے اور مزید فرصت باقی نہیں ۔

پس جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا ان دو اقوال میں سے ایک کی رو سے انسان کو امور دنیوی میں لاابالی، غیر ذمہ دار اور بے پرواہ بننا چاہیئے ۔ اور دوسرے قول کے مطابق اخروی امور میں بے پرواہ ہونا چاہیئے ۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں اقوال میں سے کوئی بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا ۔

ہمارے خیال کے مطابق یہ حدیث لوگوں کو دعوتِ عمل دینے کے لیے نیز دُنیوی و اُخروی دونوں امور میں شترِ بے مہار بننے اور آج کا کام کل پر چھوڑنے کی ممانعت میں ایک بہترین حدیث ہے ۔

مثلاً اگر کوئی آدمی کسی مکان میں رہ رہا ہو اور پتہ ہو کہ اسے جلد یا بدیر اس گھر سے منتقل ہو کر ہمیشہ کے لیے کسی دوسرے مکان میں جانا ہے۔ لیکن اسے یہ معلوم نہیں کہ کس دن کس ماہ اور کس سال منتقل ہونا ہے تو جس گھر میں اس وقت وہ رہ رہا ہے اور جس گھر میں اسے منتقل ہونا ہے۔ دونوں کے بارے میں متردد ہوگا اگر وہ جان لے کہ اس نے کل ہی اس گھر سے منتقل ہونا ہے تو وہ اس مکان کی اصلاح کے لیے ہرگز اقدام نہیں کرے گا۔ بلکہ اس کی ساری کوشش اس مکان کی اصلاح کے بارے میں ہوگی جس میں اسے منتقل ہونا ہے۔ لیکن اگر اسے علم ہو جائے کہ اس کو مزید چند سال اس گھر میں گزارنا پڑیں گے تو اس کا عمل بالکل برعکس ہوگا۔ وہ یہ سوچے گا کہ فی الحال تو موجودہ مکان کو سنوارنے پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ دوسرے مکان سے متعلق امور کے لیے ابھی بہت وقت باقی ہے۔

پس جب وہ شخص شک و تردد میں مبتلا ہو کہ اسے جلد منتقل ہونا ہے یا مزید چند سال اس گھر میں رہنا ہے۔ اس وقت کوئی عاقل آدمی آئے اور اس سے کہے کہ موجودہ گھر کے بارے میں یوں فرض کرو کہ ہمیشہ اسی میں رہنا ہے بنا بریں اگر مکان کی مرمت و اصلاح وغیرہ ضروری ہو تو اسے انجام دو۔ البتہ دوسرے مکان کے بارے میں یہ فرض کرو کہ کل ہی اس میں منتقل ہونا ہے بنا بریں اس مکان سے متعلق ضروری امور کو پایۂ تکمیل تک پہنچاؤ۔

پس ایسے حکم سے یہی نتیجہ اخذ ہو گا کہ انسان دونوں امور میں کوشش کرے اور دلچسپی لے۔

فرض کریں کوئی شخص یہ چاہتا ہے کہ علم حاصل کرے۔ کتاب لکھے یا کسی ادارے کی بنیاد ڈالے جس کے لیے سالہا سال وقت کی ضرورت ہے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ وہ جلد مر جائے گا اور اس کے کام نامکمل رہ جائیں گے تو وہ کام کو شروع

ہی نہیں کرے گا۔ ایسے موقع پر اس سے کہنا چاہیے : " یوں سمجھ گویا تیری زندگی دراز ہے ۔" لیکن توبہ و استغفار اور حقوق اللہ و حقوق الناس کی ادائیگی وغیرہ کے نقطۂ نظر سے (جس کی ممکن ہے فرصت ملے اور ممکن ہے کہ نہ ملے) پہلے فرض کے برخلاف یہ فرض کرنا چاہیے کہ وقت کم ہے اور فرصت کوتاہ۔

پس معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں وقت اور فرصت کے زیادہ ہونے کا لازمہ شوقِ عمل اور وقت کی کمی کا لازمہ عمل سے پہلو تہی ہے ۔ اور بعض صورتوں میں معاملہ اس کے برعکس ہے ۔ یعنی وقت اور فرصت کی کثرت سستی اور بے کاری و بے عملی کا باعث اور وقت و فرصت کی کمی فعالیت اور امور کی انجام دہی کا باعث ہے ۔ پس صورتیں مختلف ہیں ۔ لہٰذا ہر صورت کو ایسے مفروضے پر حمل کرنا چاہیے جو عمل و فعالیت پر منتج ہو۔

علمِ اصول کے علماء کے بقول دلیل کا لہجہ تنزیل کے مطابق ہوتا ہے ۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ دو مختلف وجوہات کی بنا پر دو تنزیلوں میں تضاد پیدا ہو ۔ بنابریں حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ بعض کاموں کے بارے میں " زندگی اور عمر کی بقاء" کے مفروضے پر عمل کیا جائے اور بعض دوسرے کاموں کے بارے میں زندگی کی کوتاہی کے مفروضے کو پیشِ نظر رکھا جائے ۔

مذکورہ باتیں بلا دلیل نہیں بلکہ بہت سی ایسی روایات و احادیث موجود ہیں جو اس حدیث کی مذکورہ نہج پر تائید کرتی ہیں ۔ اس حدیث میں اختلاف ان دیگر روایات کی طرف توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے ۔

سفینۃ البحار میں (لفظ رفق کی بحث میں) رسول اکرمؐ سے نقل ہوا ہے کہ آپؐ نے جابر سے فرمایا :

" إن هٰذا الدين لمتين فاوغل فيه برفق...

...... فاحرث حرث من يظن انه لا يموت

واعمل عمل من یخاف انہ یموت غداً۔"

"اسلام دین متین ہے پس سخت گیری کی روش اختیار نہ کرو بلکہ نرمی کا سلوک کرو...... زراعت کرو اس شخص کی طرح جس کا خیال ہے کہ اس نے کبھی نہیں مرنا۔ اور عمل کرو اس شخص کی مانند جسے خوف ہے کہ کل ہی نہ مر جائے۔"

بحار الانوار کی پندرھویں جلد میں حصۂ اخلاق کے انتیسویں باب میں کافی سے رسول اکرمؐ کی یہ حدیث نقل ہوئی ہے جس میں آپؐ نے علی علیہ السلام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"ان ھٰذا الدین متین ..... فاعمل عَمَلَ یَرجُوا اَن یَّمُوتَ ھَرِماً۔ واحذر حَذَرَ مَن یَتَخَوَّفُ اَنَّہُ یَمُوتُ غَدًا۔"

"اسلام صاحب متانت دین ہے۔ پس میدانِ عمل میں اس شخص کا کردار ادا کرو جسے امید ہے کہ بوڑھا ہو کر مرے گا۔ لیکن میدانِ احتیاط میں اس شخص کی مانند رہو جسے خطرہ ہے کہ کل مر جائے۔"

یعنی جب کوئی ایسا مفید کام کرو جس کے لیے عمرِ دراز درکار ہے تو یہ فرض کرو کہ تمھاری عمر لمبی ہے لیکن جب کسی کام کو اس بہانے کہ وقت اور فرصت بہت ہے نہ کرنا چاہو تو اس وقت یہ سوچو کہ کل مر وگے۔ پس وقت ضائع نہ کرو اور تاخیر سے بچو۔

نہج الفصاحۃ میں رسول اکرمؐ سے منقول ہے۔

"اصلحوا دنیاکم وکونوا لاٰخرتکم کانکم

تموتون غداً۔"

"اپنی دنیا کو سنوارو۔ اور اپنی آخرت کے معاملے میں یوں تیاری کرو گویا کل مروگے۔"

نیز یہ بھی منقول ہے:

"اعمل عمل امرء یظن انہ لن یموت ابداً واحذر حذر امرء یخشی ان یموت غداً۔"

"اس شخص کی طرح عمل کرو جو سمجھتا ہے کہ کبھی نہ مرے گا۔ اور اس شخص کی مانند بچو اور ڈرو جسے ڈر ہے کہ کل مرے گا۔"

رسولِ اکرمؐ سے منقول ایک اور حدیث میں یوں ارشاد ہے:

"اعظم الناس همّاً المومن؛ یہتم بامر دنیاہ وامر آخرتہ۔"

"تمام لوگوں میں سب سے زیادہ فکرمند مومن ہوتا ہے۔ جسے دنیا سے متعلق امور کو بھی نبھانا ہے اور آخرت سے متعلق امور کو بھی۔"

سفینۃ البحار میں (نفس کی بحث میں) تحف العقول سے امام موسیٰ کاظمؑ سے ایک حدیث منقول ہے جسے آپؑ نے اہل بیتؑ کے نزدیک مسلّم حدیث کی حیثیت سے نقل کیا ہے:

"لیس منّا من ترك دنیاہ لدینہ او ترك دینہ لدنیاہ۔"

" جو شخص اپنی دنیا کو دین کے بہانے اور اپنے دین کو دنیا کی خاطر ترک کرے اس کا ہم سے کوئی واسطہ نہیں ۔"

ہم نے جو کچھ کہا اس سے مجموعی طور پر معلوم ہوا کہ (دین و دنیا کے بارے میں) جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا تھا ، اولیاء دین کے درمیان معروف نظریہ بھی وہی رہا ہے ۔

قیام و شخصیت حضرت ابی عبداللہ الحسینؑ
سے متعلق گرانقدر مطبوعات

حسینؑ شناسی
فکر حسینؑ کی الف، بے
صحیفۂ وفا حضرت ابو الفضل العباسؑ
فلسفۂ عزاداری و قیام امام حسینؑ
انقلاب حسینؑ
آمریت کے خلاف ائمہ طاہرینؑ کی جدوجہد
قیام امام حسینؑ کا جغرافیائی جائزہ
تفسیر سیاسی قیام امام حسینؑ
اصول عزاداری
مثالی عزاداری کیسے منائیں؟
عزاداری کیوں؟
تفسیر عاشورا
ائمہ معصومینؑ کی سیاسی زندگی کا تحقیق و جائزہ
سوانح حیات حضرت امام حسینؑ
عاشورا اور خواتین
آداب اہل منبر
اہل بیتؑ کی زندگی مقاصد کی ہم آہنگی، زمانہ کی نیرنگی
پیام شہیدان
صدائے حضرت سجادؑ
عزاداری ایک تحقیقی جائزہ

آئمہ سیریز (مکمل سیٹ)
قیام امام حسینؑ غیر مسلم دانشوروں کی نظر میں
مجالس امام حسینؑ
اسرار قیام امام حسینؑ اور ہماری ذمہ داریاں
مقتل شیخ مفید علیہ الرحمۃ
قیام عاشورا
گفتار عاشورا (جامعہ تعلیمات)
تاریخ عاشورا (جامعہ تعلیمات)
فلسفۂ شہادت (جامعہ تعلیمات)
مصائب امام حسینؑ میں جعلیات
صحیفۂ کربلا
تاریخ امام حسینؑ (بقلم محقق قمی علامہ ہاشم معروف حسنی۔ گروہ نگارش)
معجم کتب و مولفین مقالات و مقالہ نگاران
قیام امام حسینؑ
حسینؑ مرد مافوق و بشر
اہل بیتؑ کی مختصر سوانح حیاۃ
حماسۂ حسینیؑ
مجلہ اعتقاد

آئمہ معصومینؑ کی سیاسی زندگی کا

تحقیقی جائزہ

آئمہ معصومینؑ کے دور میں اسلام و مسلمین مختلف قسم کے نشیب و فراز سے دوچار رہے۔ کبھی انتہائی تلخ و ناگوار حالات، کبھی حاکموں کا ظلم و استبداد، کبھی رعایا کا مجرمانہ سکوت و بے حسی اور کبھی ضمیر فروش انسانوں کی تحریف و تخریف۔

بدقسمتی سے لوگوں میں یہ تاثر عام ہے کہ آئمہ طاہرینؑ اسلام و مسلمین پر ڈھائے جانے والے تمام مظالم کو خاموشی سے دیکھتے رہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ چنانچہ ان حالات میں آئمہؑ نے جو اجتماعی اور سیاسی کردار ادا کیا ہے، اس پر نہایت بصیرت افروز انداز میں تجزیہ و تحلیل کرنے کے بعد شہید رابع آیت اللہ باقر الصدرؒ نے اپنے افکار و نظریات کا اظہار فرمایا ہے۔

استاد عادل ادیب نے بڑی کاوشوں کے بعد شہید کے ان افکار و نظریات سے ماخوذ ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جسے حجۃ الاسلام والمسلمین جناب توحیدی صاحب نے اردو میں ترجمہ کر کے ایک گرانقدر خدمت انجام دی ہے۔ خدا عزوجل کی ذات بابرکات سے امید ہے کہ یہ کتاب ہمارے تاریک معاشرہ کے افق پر ایک درخشندہ ستارے کی مانند چمکے گی۔

وہ افراد جو اپنی زندگی کو سیرت آئمہؑ کے مطابق استوار کرنے کے خواہش مند ہیں انکے لئے اس کتاب کا مطالعہ یقیناً مفید ثابت ہوگا۔